

جواهر اعراض شرح تجريد للاعبد الرزاق اللاهجي

موسوم بشرح اشراق

قد انتقل الى نوبة الفقير الاحقر عبد الله بن صبغة الله بن ابراهيم بن حيدر بالشراء الشرعي بمدينة السلام بغداد سنة ١١٧٨

1241

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول خمسة اربعة منها في الجواهر والخامس في الاعراض
ووجه تقديم مباحث الجواهر على مباحث الاعراض ظ لتقدم الجوهر طبعا فناسبه التقدم وضعا ومنهم من عكس
نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجوهر فلا يحتاج الى الحوالة وهذا ضعيف لان
ذلك قليل ومع ذلك فالقدر المحتاج اليه من ذلك على وجه يحتاج بذلك الوجه اليه معلوم غير محتاج الى
الحوالة وذلك كاحوال الحركة والسكون التي يستدل بها على حدوث الاجسام وكقطع المسافة المتناهية
في زمان متناه المستدل به على عدم تركب المسافة من الاجزاء التي لا تتجزى وكمعرفة البعد والزاوية والقائم
المحتاج اليها في تعريف الجسم فلا يصلح ان يرتكب لاجله مخالفة الوضع الطبع الذي على انه لا ينبغي ان يقع المحصلين
من غير ضرورة واما ترجيح تقديم الجواهر لعموم العلة بالنسبة الى جميع افرادها بخلاف تقديم الاعراض
فانها يجري في البعض ويحتاج في التعميم الى عدم ملائمة التوسيط فمعارض بترجيح العكس من حيث ان التوقف
في الاول انما هو بحسب الوجود الخارجي بخلافه فانه بحسب الوجود الذهني الذي هو المناسب لباب الوضع
والتعليم كما قيل الفصل الاول في الجواهر ليس المراد بالجواهر ههنا ما هو المراد بها في مقابلة الاعراض
فان الفصول الاربعة كلها في الجواهر بذلك المعنى بل المراد ههنا هو الجواهر من حيث هي جواهر من غير تخصيصها
بالمادية او بالمفارقة وبيان ذلك ان البحث في هذا المقصد مقصور على الجواهر والاعراض ولما رأى
تقديم الجواهر لما ذكرنا اخر البحث عن الاعراض الى الفصل الخامس فالفصول الاربعة المتقدمة عليه كلها في

الجواهر لكن البحث عن الجوهر اما بحث عن احواله العرضية من حيث هو جوهر لا من حيث انه مادي او مجرد واما
بحث عن احواله العرضية من حيث هو جوهر مادي او عرضية من حيث هو مجرد والجوهر المادي اعني الجسم منقسم
الى الفلكي والعنصري بحيث يخالف احوال كل منهما احوال الآخر فالبحث عن الجسم اما بحث عن احواله العرضية من حيث
هو جسم اعم من ان يكون فلكيا او عنصريا او عن احواله العرضية من حيث هو فلكي او من حيث هو عنصري فعقد اربعة فصول
لاجل البحث عن احوال الجواهر مطلقا الاول في الجواهر من حيث العموم الثاني في الاجسام من حيث الخصوص الثالث
في الاجسام من حيث العموم والرابع في الجواهر المجردة ووجه الترتيب ان جهة العموم اقدم عند العقل وجهة
الخصوص اقدم عند الحس وفي احوال الجواهر كلاهما عقلا لان الحس لا ينال انواع الجوهر من حيث هي انواع وفي
احوال الاجسام جهة الخصوص حسية ففي الجواهر قدم جهة العموم وهو الفصل الاول وقدم البحث عن الاجسام
عن البحث عن الجواهر المجردة لكون الاجسام اقرب الينا كما قالوا في تقديم الطبيعي على الالهي وقدم في بحث الاجسام
البحث عن جهة الخصوص وهو الفصل الثاني على البحث عن جهة العموم وهو الفصل الثالث لما ذكرنا واخر البحث
عن المجردات الى الرابع الفصل فان قلت قد ذكر في الفصل الاول تحقيق ماهية الجسم وبيان بعض احواله فكيف يكون
ذلك بحثا عن الجوهر من حيث هو جوهر قلت الجوهر ينقسم بالقسمة الاولية الى الجسم وغيره وقد تحقق في موضوعه ان قيود
الاقسام الاولية انما هي احوال للمقسم من حيث نفسه لا للاقسام ولذا عد الشيخ الاستقامة والانحناء من الاعراض
الذاتية للخط مع ان كلا من الخط المستقيم والمنحني قسم منه فالبحث عن الجسم في هذا الفصل بحث عن كون الجوهر جسما فهو
بحث في الحقيقة عن الجوهر نفسه نعم البحث فيه عن المكان والجهة انما وقع بالتبع لمزيد اختصاصهما به حيث لا يتصور
الجسم منفكا عنهما فالبحث عنهما كانه من تتمة تحقيق ماهية الجسم كما سيأتي واما ما يتفق في هذا الفصل من احوال العرض
فانما هو بالعرض وذلك لشمولها له ايضا هذا وفي هذا الفصل مقدمة اي في الحقيقة مقدمة للمقصد ومسايل اما
المقدمة ففي قسمة الممكن الى الجوهر والعرض على ما قال الممكن اي الممكن الوجود الذي قد سبق انقسام الموجود اليه
والى الواجب الوجود اما ان يكون موجودا في الموضوع والمراد من كون الشيء في الشيء ههنا وان كان يطلق

[illegible]

علی معانٍ مختلفةٍ لکون الجزء فی الکل والکلی فی الجزئی وکون الجسم فی المکان وفی الزمان وکون الشیء فی الخصب
والراحة والمرض والصحة هو حلوله فیه وهو ان یکون وجوده فی نفسه هو وجوده فی ذلک الشیء لا بمعنی ان یکون
الوجودان متحدین حقیقةً کما قد یتوهم فانه باطل اذ یصح ان یقال وجد السواد فی نفسه فقام بالجسم کیف وامکان
وجود الشیء فی نفسه مغایر لامکان وجوده لغیره بالضرورة بل بمعنی ان یکونا متحدین فی الاشارة الحسیة ای بحیث
لو اشیر الی احدهما کان ذلک باعتبار انه اشارة الیه اشارة الی الآخر ایضاً سواء کانت الاشارة قصداً
او تبعاً وانما اعتبرنا الحسیة لئلا ینتقض بحلول الاعراض فی المجردات ومنع کونها کذلک مکابرة لا تسمع وانما
اعتبرنا الاعتبار لئلا ینتقض بالاطراف المتداخلة وانما اعتبرنا التعمیم لئلا ینتقض بحلول الاطراف فی محالها
وشارح المقاصد بعد ما ذکر مطابقاً للمواقف ان معنی وجود العرض فی المحل هو ان وجوده فی نفسه هو وجوده
فی محله بحیث یکون الاشارة الی احدهما هو الاشارة الی الآخر وتحقیق ذلک ان ملاقاة موجود لموجود
بالتمام لا علی سبیل المماسة والمجاورة بل بحیث لا یکون بینهما تباین فی الوضع ویحصل للثانی صفة من الاول
کملاقاة السواد للجسم یسمی حلولاً والموجود الاول حالاً والثانی محلاً انتهی ولعل هذا هو المراد من قولهم
ان الحلول هو الاختصاص الناعت هذا والموضوع قد یفسر بالمحل المستغنی عن الحال وقد یفسر بالمحل المقوم لما
یحل فیه او بالمحل المتقوم بنفسه ویرجع الاخیران الی شیء واحد لان الشیء ما لم یتقوم بنفسه لا یقوم غیره و
قد یراد من المتقوم بنفسه المتقوم لا بالحال وامّا انه هل یجب مع ذلک کونه مستغنیاً فی التقوم عن الغیر
مطلقاً ام لا فعند من یجوز کون العرض موضوعاً للعرض لا یجب ذلک وعند من لا یجوز فواجب والمصنف لما
قال بالمباینة بین الموضوع والعرض فلا ینبغی تفسیر الموضوع فی کلامه بالمستغنی عن الحال فقط وهو العرض اولا
وهو الجوهر فظهر من هذا التقسیم تعریف الجوهر والعرض ایضاً فالعرض هو الممکن الموجود فی الموضوع والجوهر هو
الممکن الموجود لا فی الموضوع سواء لم یکن موجوداً فی شیء اصلاً کالجسم او کان موجوداً فی المحل دون الموضوع
کالصورة الحالة فی الهیولی فالمحل اعم من الموضوع والحال اعم من العرض والمادة والموضوع قسیمان هذا هو تعریفها

فیصیر اعم ویرجع الی الاول والتفسیر بجعل الموضوع متقوما فی دون الحال

3

عند من لا یقول بجنسیة شیء منها لما تحته واما عند من یقول بجنسیة الجوهر لما تحته فستعرف ما هو المراد من
الجوهر هذا علی رأی الحکماء واما علی رأی المتکلمین فالموجود اما قدیم وهو الله تعالی واما محدث وهو اما متحیز وهو
الجوهر او حالٌّ فیه وهو العرض هذا هو بیان المقدمة واما المسائل فالاولی فی تقسیم الجوهر الی اقسامه الخمسة علی
ما قال وهو ان الجوهر اما مفارق ای عن الوضع فی ذاته وفعله بان لا یکون ذاته مقارنة للوضع ولا فعله
یتوقف علی توسط الوضع وهو العقل او مفارق فی ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للوضع فاما
ان یکون محلاً لجوهر آخر وهو المادة ای المحل المتقوم بالحال او یکون حالاً فی جوهر آخر وهو الصورة ای
الجسمیة ان کانت مشترکة بین الاجسام کلها والنوعیة ان کانت مختصة بنوع نوع منها او ما ترکب منهما
ای من الجوهرین الحال والمحل وهو الجسم الطبیعی والشارح القوشجی فسر المفارق والمقارن بالمفارق عن المادة و
المقارن لها ثم اورد علیه بانه فی جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة وکذا فی استعمال المادة
قبل ان تخرج من التقسیم ثم قال فالاولی تبدیل المقارن بغیر المفارق وتاخیر التقسیم الی المفارق وغیره عن التقسیم
الی المادة وغیرها وانت خبیر بانه علی هذا التقدیر ایضاً لا یجب ان یکون المراد من المادة هو المحل المتقوم بالحال
لیرد ما ذکره فان للمادة معنی اعم منه ومن الموضوع وتعم الجسم ومن الاجزاء التی لا تتجزی الا تری ان الطوائف کلها
یطلقون لفظ المادة والمادی مع ان غیر المشائین لا یقولون بالمادة بمعنی المحل المتقوم بالحال بل تفسیر المفارق
بالمفارق عن المادة ههنا غیر صحیح والا لزم کون الجسم علی مذهب المصنف غیر مادی بل من المجردات اذ یصدق علیه
المفارق بهذا المعنی هذا واما الاعتراض المشهور من الامام وهو انه لا بد من الدلالة علی ان الجوهر المرکب من الجوهرین
الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد فی وجود جوهر غیر جسم یکون مرکباً من الجوهرین یکون احدهما حالاً فی الآخر
مقوماً له فانما یرد علی من قسم الجوهر هکذا الجوهر اما ان یکون محلاً لجوهر آخر وهو الهیولی او یکون حالاً فی جوهر آخر
وهو الصورة او یکون مرکباً منهما وهو الجسم الطبیعی او لا یکون حالاً ولا محلاً ولا مرکباً منهما وهو اما مدبر للجسم فهو
النفس او لا وهو العقل علی ما ذکره الشارح القدیم فی صدر الکتاب ونقل المحشی الشریف اعتراض الامام علیه هناک واما

على تقسيم المصنف حيث اعتبر المقارنة في جوهري الحال والمحل فلا يرد اصلا لان الهيولى الخارجة من تقسيمه هو الجوهر
المقارن المحل لجوهر آخر والصورة هو الجوهر المقارن الحال في جوهر آخر والجسم المقارن المركب منهما فلا وجه لقول
المحقق الدواني ان المادة على ما خرج من تقسيمه هو الجوهر الذي يحله جوهر آخر فالمركب المذكور داخل فيما يقارن المادة
على مقتضى تقسيمه فتدبر فحينئذ هذا التقسيم لو فرض جوهر مركب من الحال والمحل المجردين يكون داخلا في العقل او النفس على
ان الاحتمال المذكور لا يقدح في ذلك التقسيم ايضا اذ لم يدع احد حصرا عقليا والحصر الاستقرائي لا يقدح فيه احتمال
قسم آخر البتة لا يقال هذا اعتراض على حصر الجوهر المركب من الحال والمحل في الجسم والجوهر المحل في الهيولى والجوهر الحال في
الصورة وذلك لازم من التقسيم لانا نقول هذا ايضا حصر استقرائي لا عقلي فلا يقدح فيه الاحتمال هذا فان
قلت كيف جعلوا الجسم المركب من قسمي الجوهر قسما منه ولو جاز كون المركب من قسمي الشيء قسما منه لم ينحصر قسمة ابدا قلت
المركب من قسمي الشيء اذا لم يتم به وحدة حقيقية لم يجعل قسما منه لوجوب اعتبار الوحدة في المقسم واما اذا قام
الوحدة الحقيقية فلا منع من كونه قسما منه وبهذا اندفع النقض بمجموع الهيولى والصورة النوعية على تقدير حلولها في
الهيولى وبمجموع الصورتين على تقدير حلولها في الجسمية وذلك لانه ليس لشيء من هذين المجموعين وحدة حقيقية عليحدة
فان قلت تقسيم المصنف الجوهر اولا الى المفارق والمقارن يشعر بان لا يكون هذه الاقسام اولية للجوهر قلت الاقسام
الاولية للشيء ما يصح انقسامه اليها من حيث هو من دون ان يتخصص اولا بامر آخر والجوهر كذلك فانه يتخصص من حيث
هو جوهر بان يكون عقلا او نفسا لا انه يتخصص اولا بالمفارقة ثم بكونه عقلا او نفسا بل هي من اللوازم المتاخرة كيف
وليست الا امرا سلبيا او اضافيا والاحسن في التقسيم ما قاله الشيخ في الهيات الشفاء وهو ان الجوهر اما جسم او غير جسم
فان كان غير جسم فاما ان يكون جزء جسم او لا يكون جزء جسم بل يكون مفارقا للاجسام فان كان جزء جسم فاما
ان يكون صورته واما ان يكون مادته وان كان مفارقا فان كان له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك ويسمى
نفسا او يكون متبرئا عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا وهذا الذي من تقسيم الجوهر الى الخمسة المذكورة هو راي المشائين من الحكماء واما
عند الاقدمين منهم فالجوهر ان كان متحيزا في جهة فهو الجسم لا غير اذ لم يثبت عندهم وجود جوهر حال هو الصورة وآخر

لي

محل هو الهيولى واما الهيولى اسم للجسم من حيث قبوله للاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض
وان لم يكن متحيزا فهو ما هو النفس او العقل واما عند المتكلمين فالمتحيز ان لم يقبل القسمة اصلا فهو الجوهر الفرد
والا فهو الجسم هذا عند الاشاعرة وعند المعتزلة والا ان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط والا فان قبل في جهتين فقط
فهو السطح والا فهو الجسم المسئلة الثانية في نسبة الجواهر بعضها الى البعض والى العرض باعتبار اتصافها بالحالية والمحلية
فالموضوع كما عرفت اخص مطلقا من المحل وقد تقرر في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم
مطلقا فكل ما هو موضوع فهو محل ولا عكس وكل ما ليس بمحل ليس بموضوع ولا عكس وهذا معنى قوله والموضوع والمحل
يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا العرض اخص من الحال لان الحال قد يكون جوهرا فلا يكون
في الموضوع بل في المادة والعرض لا يكون الا في الموضوع واليه اشار بقوله وكذا الحال والعرض اي كل عرض
فهو حال ولا عكس وكل ما ليس بحال ليس بعرض ولا عكس وبين الموضوع والعرض مباينة بناء على كون الموضوع
هو المحل المتقوم بنفسه فان العرض لا يتقوم بنفسه بل يحتاج في تقومه الى الموضوع فلا يكون العرض موضوعا
وبين المحل والعرض عموم وخصوص من وجه فان الحركة عرض ومحل للسرعة فهي مادة الاجتماع والعرض قد لا يكون
محلا كالسرعة والمحل قد لا يكون عرضا كالجسم وكذا بين المحل والحال ومادة الاجتماع هي الحركة ايضا فانها حالة
في الجسم ومحل للسرعة والمحل قد لا يكون حالا كالجسم المحل للحركة والحال قد لا يكون محلا كالسرعة الحالة في الحركة والى
هذين اشار بقوله ويصدق العرض على المحل وكذا يصدق الحال ايضا على المحل على ان يكون والحال عطفا على
العرض لا على المحل على ما حمله الشارحون لان النسبة بين الحال والعرض قد مرت فيلزم التكرار جزئيا لا كليا
اي يصدق بعض المحل عرض او حال ولا يصدق كل محل عرض او حال وانما قال ذلك ليظهر مادة الافتراق
من جانب المحل فانه يحصل محل لا يكون عرضا ولا حالا واما مادة الافتراق من جانب العرض والحال فيظهر من
عكس هذا الصدق فان هذا الكلام كما يدل على صدق العرض والحال على المحل مطابقة كذلك يدل على صدق المحل
على العرض والحال التزاما فيكون جزئيا حالا لا كلا الصدق فتبين المسئلة الثالثة في نفي جنسية الجوهر والعرض لما تحتهما

وعبر عنه بقوله والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لان الجوهر والعرض لما كانا من المحمولات بالمواطاة
كانا امرين عقليين ارتسميين لان الجزئي الحقيقي لا يكون محمولا لذلك فلو ثبت كونهما خارجين عما تحتهما لزم ان
يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر متحقق زايد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر زايد
على ذاته هو العرضية واما نفي جنسيتهما وكونهما خارجين عما تحتهما فاحتج عليه بوجوه ضعيفة الاول انا نحتاج
في اثبات جوهرية كثير من الجواهر كالنفوس الناطقة والصور النوعية وكذا في اثبات عرضية كثير من الاعراض كالمقادير
والاضواء والالوان الى نظر واستدلال ولذلك اختلف في كل من ذلك وما كان كذلك لا يكون ذاتيا لان ذاتي
الشي بين الثبوت له والى هذا اشار بقوله للتوقف لنسبة احدهما على وسط واجيب عنه بان ذاتي الشي انما
يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشي معلوما بالكنه وكون ما ذكر من الامثلة كذلك ممنوع فان المتصور من
النفس انما هو المدبر للبدن وهو وجه من وجوهها وكذا الحال في سايرها فلو كانت معقولة بالكنه امكن ان لا
يحتاج فيها الى دليل اصلا فان قيل علم النفس بذاتها حضوري على ما تقرر وهو عين ذاتها المخصوصة وكنهها
واما المدبر للبدن فهو معلوم بالعلم الحصولي قلنا نعم لكن اكثر الناس غافلون عن ذلك فان العلم لا يستلزم
العلم بالعلم فمن كان شاعرا بشاهدته لذاته لا يشك في كونه قايما بذاته ولا يحتاج الى الاستدلال في ذلك وانما
الحاجة اليه للغافلين لا للعاقلين ولذلك التحقيق ان كل ما يقال في الاستدلال على جوهرية النفس فانما
هو تنبيه وليس بدليل حقيقة فتعقل ولا تكن من الغافلين الثاني انهما يقالان على ما تحتهما بالتشكيك فان
الجواهر المجردة اقدم واولى بالجوهرية من غيرها اذ لا معنى لكون حقيقة اولى بشي الا كون كمالاتها الثابتة
له اكثر او بالفعل وكمالات الجوهر لا شك في كونها اكثر للمجردات بالنسبة الى الماديات وكذا في العرض فان
العرض الغير القار اولى بالعرضية من العرض القار وما كان ذاتيا للشي لا يكون مقولا بالتشكيك بالنسبة اليه
كما بينه قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء زعم قوم ان لفظ الجوهر ان اريد اطلاقها على الاجسام وحدها
امكن ان يقال على التواطؤ وعلى القول الجنسي واما على ما هو اعم من الجسم فانما يقع بالاتفاق او التشكيك ووقوع

5
الموجود ذلك لان الهيولى والصورة اقدم في معنى الجوهرية من المركب والمفارق الذي هو سبب وجودهما وسبب
قوام احدهما بالاخر هو اقدم من جميع ذلك وان المبادي لا تقع مع ذوات المبادي في مقولة واحدة ومع
ذلك فقد اعترفوا بان كونها موجودة لا في الموضوع امر مشترك فيه جميعها وان كان الوجود لا في موضوع
لبعضها قبل البعض وقالوا ان الوجود اذا كان يقال على هذه بالتقدم والتاخر فلحوق لا في موضوع به من
بعد وهو معنى سلبي ليس يجعل الموجود فيها على مرتبة واحدة انتهى واليه اشار بقوله ولاختلاف الانواع بالاولوية
واجيب بمنع كون الاختلاف في حقيقة الجوهرية بل انما هو في الوجود وساير ما يتبعه دون ماهية الجوهر قال الشيخ
في الجواب عن هذا الوجه على ما نقل بهذه العبارة فنقول اولا ان هذه الجهات لا يلزم ان لا يكون الجوهر
جنسا لما هو جسم ولما هو غير جسم اما حال التقدم والتاخر وحال مشاركة المبادي لذوات المبادي في الجنس وغير
مشاركتها لها فامر قد سلف منا بيانه ومع ذلك فان الاجسام ايضا التي لا يشك في اشتراك جميعها في جنس
الجسم ليست سواء في المرتبة بل بعض الاجسام اقدم من بعض واما حديث الموجود الماخوذ في رسم الجوهر وانه واقع
لا محالة على بعضها قبل بعض فهو شك وحقه ان يحل فنقول ان قولنا ان الجوهر هو الموجود لا في موضوع ليس نعني
بالموجود فيه حال الموجود من حيث هو موجود ولو كان كذلك لاستحال ان يجعل الكليات جواهر وذلك لانها
لا وجود في الاعيان البتة وانما وجودها في النفس كوجود شي في موضوع فلو عني بالموجود ذلك وهو الموجود في
الاعيان لكان الامر بالحقيقة على ما يذهبون اليه وكان بعضها قبل بعض فيه بل نعني بالموجود لا في موضوع
المعنى والماهية التي يعرض لها في الاعيان اذا وجدت ان يكون وجودها لا في موضوع مثل ما يقال ضاحك اي
من شانه عند التعجب ان يضحك واذا شئت ان يظهر لك الفرق بين الامرين وان احدهما معنى الجوهر والاخر
ليس كذلك فتامل شخصا ما كزيد اذا غاب عنك او نوعا من الجواهر مما تشك في وجوده فانك تعلم انه ماهيته
اذا كانت موجودة في الاعيان كانت لا في موضوع وتعلم ان هذا المعنى هو المقوم الاول للحقيقة كما تعلم انه
جوهر ولا تعلم انه هل هو موجود في الاعيان بالفعل لا في موضوع بل ربما كان عندك معدوما فقد بان ان الوجود

بالفعل في الاعيان لا في موضوع ليس مقوما لمهية زيد ولا لشيء من الجواهر بل هو امر لحق لحوق الموجود والذي
هو لاحق لمهية الاشياء كما علمت فليس هذا جنسا بل الاول ولذلك اذا كان شيء مهيته غير الوجود وكان منزها
عن الموضوع لم يكن في جنس فلا يشارك الجواهر بمعنى انها اشياء ومعان انما يلحقها الوجود اذا لحق بهذه الصفة بل لا
يوجد امر مقوم لذلك الشيء ولنوعيات الجواهر بالشركة فان ما هو ذاتي لذلك الشيء فنظيره عرض لهذه كالوجود
الحاصل كيف كان وما هو ذاتي من مفهوم معنى الجوهرية غير مقول على ذلك فانه ليس هناك ماهية غير الوجود
فيلحقه الموجود فقد عرفت حقيقة كون الجوهر بصفة انه موجود لا في موضوع وعرفت ان كون الجوهر بهذه الصفة
امر لا تقدم فيه ولا تاخر وان كان حصول الوجود الذي هو بهذا الاعتبار مقيس اليه واقعا بتقدم وتاخر كان معنى
الذي يقال به الانسان بالحقيقة ناطق لا تقدم فيه ولا تاخر ولا اشتداد ولا تضعف واما التميز بالفعل الذي يلحق
ذلك والذي الفصل قوة اولى عليه وعلى غيره من الامور ففيه اختلاف واما الدليل على ان حقيقة الجوهرية التي
اوضحناها لا تقدم فيها ولا تاخر انك لا يمكنك ان تقول ان كون الصورة في نفسها ماهية اذا وجدت
في الاعيان لم تحتج الى موضوع ولم يوجد فيه هو قبل كون المركب كذلك او ان هذه الحقيقة للمركب في انها كون
هذه الصفة متعلقة بكون الصورة على هذه الصفة كما تقول ان وجود الصورة على ما هي عليه من كونها لا في موضوع
قبل وجود المركب الذي وجوده قبل وجوده ووجوده متعلق بوجودها وذلك الوجود لها هو الوجود لا في
موضوع فاذا هذا غير موجب ان لا يكون الجوهر جنسا وهذا هو معنى ذات الجوهر انتهى كلام الشفا على ان ما قيل في
بيانه لو تم فانما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي يقال هو عليها بالتشكيك
لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فيجوز ان يكون الجوهر او العرض جنسا لما تحته من الحقايق التي لا تختلف قوله
عليها ولا يرد هذا على الوجه الاول لكونه مبنيا على كون الافراد في مرتبة واحدة فيلزم من كونه جنسا لبعض
منها كونه جنسا لجميعها ومن نفي كونه جنسا لبعضها نفي كونه جنسا لشيء منها فتدبر الثالث ان المعقول منهما
المشترك بين انواعهما انما هو عرضي لا محالة فانا لا نعقل منهما سوى المستغني عن الموضوع او المحتاج اليه وهما مفهومان

اضافيان

اضافيان لا محالة والاستغنا امر سلبي ايضا ومثل ذلك لا يمكن ان يكون الا عرضيا واليه اشار بقوله والمعقول
منهما اشتراكه اي الذي يعقل اشتراكه منهما عرضي والجواب عنه انه بل نعقل من الجوهر معنى اخص هو مراد من جنسه وهو انه ماهية
من شانها اذا وجدت في الخارج ان لا يكون في الموضوع فمهيته من شانها كذا هو كنه للجوهر وسلب الموضوع او الاستغنا عن
الموضوع وجه من وجوهه وعارض من عوارضه كما مر في كلام الشيخ وقد يستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان
امتيازها بفصول هي اما جواهر فينتقل الكلام اليها ويلزم عدم تناهي اجزاء المهية فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع
الجوهرية تفصيلا واما اعراض فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود
على ما هو شان الفصل مع النوع والجواب انه منقوض بساير المقولات بل بساير الاجناس والحل ان المراد انه جنس
لما تحته من الحقايق المحصلة النوعية لا لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا
لكل ما يصدق عليه اذ الجنس بالقياس الى فصل المنوع عرض عام كما بيناه في مقامه واعلم ان الحكماء بل اكثر العقلاء على ان
الجوهر جنس لما تحته واما العرض فالظاهر انه كالمتفق على نفي جنسيته على ما صرح به المحقق الشريف الا ان بعض الاعاظم
ذهب الى جنسية العرض لما تحته وحصر الجنس العالي في اثنين هما الجوهر والعرض وجعل كنه العرض ماهية من شانها بحسب
تشخصها وطبيعتها جميعا ان يكون قائمة بالموضوع ولم يثبت له خواص الذاتية بالنسبة الى ما هو ذاتي له
كما في الجوهر بعينه والتحقيق ان بينهما فرقا دقيقا في ذلك وهو ان ماهية من شانها سلب الموضوع يدل على معنى
لا يمكن زواله عن الذهن مع تعقل ماهية جوهرية بالكنه وهو الذي يعبر عنه بالقيام بنفسه وماهية من شانها الوجود
في الموضوع لا تدل على معنى يمتنع زواله عن الذهن عند تعقل ماهية عرضية بالكنه فان قلت بل يدل وهو الذي يعبر عنه بسلب
القيام بنفسه قلت ذلك السلب لا يمنع زواله والغفلة عنه مع تعقل تلك المهية فتامل حق التامل الى ان الفرق متحقق التتمة
قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا بعد تزييف ما قاله القوم في نفي جنسية العرض بهذه العبارة فلا معونة لمثل هذه الاشياء
في ان يقال ان العرض ليس بجنس وان كان الحق هو ان العرض ليس بجنس لكنهم قالوا اشياء اخر وهو ان العرض لا يدل على
طبيعة البياض والسواد وعلى طبايع ساير الاعراض بل على ان النسبة الى ما هو فيه وعلى انه ذاته يقتضي هذه النسبة والجنس

يدل على طبيعة الاشيا وماهيتها في انفسها الا ما يلحق ماهياتها من النسبة وهذا قول سديد والدليل على ذلك ان لفظ
الموضوع انما يدل على ان للشي موجودا في موضوع فيكون دلالته على هذه النسبة او يدل على انه في ذاته بحيث لا بد له من موضوع
فهذا ايضا معنى عرضي وذلك لان نسبة هذا المعنى الى اكثر الاعراض مثل الكيفية والكمية والوضع نسبة امر غير مقوم لماهياتها
لان ماهياتها تتمثل مدركة مفهومة ثم يشك في كثير منها فلا يدرى انها محتاجة الى الموضوع حتى يبرهن عليه في صناعة الفلسفة
الاولى وحتى ان قوما جعلوا هذه الامور جواهر فنسبة العرض الى هذه نسبة الموجود الى الماهيات العشرة من حيث ليس داخلا
في الماهية فكما ان الموجود ليس مفهوما لمهية هذه العشرة كذلك العرضية ليست مقومة لمهية هذه التسع فلذلك لا يوخذ
في حد شي منها انه عرض انتهى المسئلة الرابعة في نفي الضدية عن الجوهر كما قال ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها
وذلك لان الورود على الموضوع معتبر في حقيقة الضد كما مر في مبحث التقابل وهو منتف عن الجوهر فلا تضاد بين
جوهر وجوهر ولا بين جوهر وعرض وقد يتوهم ان الفنا لكونه مبطلا للجوهر ضد للجوهر وهذا غير معقول لان المعقول
من الفنا العدم وقد مر ان الضد لا بد من كونه وجوديا وقد يقال على تقدير كون التضاد وجوديا ايضا لا يكون
ضد للجوهر الا على اعتبار المحل في التضاد فالاولى تاخير هذا القول عن قوله وقد يطلق التضاد على البعض اي على بعض
الجواهر وهو الصور النوعية باعتبار اخر وهو اعتبار الورود على المحل بدل الموضوع في الضد كما هو مذهب بعض ولعل القائل
بضدية الفنا للجواهر اراد الاجسام لما ذهب الى كون الجسم مولفا من الاجزاء التي لا تتجزى ذهب بنا على توهم كون الفنا مخلوقا
ووجوديا الى انه يرد على تلك الاجزاء فيبطل الصور التاليفية عنها ويقوم هو بتلك الاجزاء بدل تلك الصور ولا شك
ان الصور التاليفية اعراض فيكون تلك الاجزاء موضوعا لها فكذا الفنا القائم بها بدلها فلا يكون كلام المصنف
واقعا على ما ينبغي المسئلة الخامسة في جواز اجتماع الحالين المتخالفين في محل واحد وامتناع اجتماع المتماثلين في محل
واحد على ما قال ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال وهذا ظاهر كما في الحركة والسواد المجتمعتين في جسم واحد الا
مع التماثل اي الا ان يكون الحال على تقدير التعدد متماثلين فانه ح يستلزم وحدة الحال فلا يجوز حلول مثلين كسوادين
مثلا في محل واحد وذلك لما تقرر من ان تكثر النوع الواحد يتوقف على كون ذلك النوع قائما بمادة ان كان جوهرا

7

او موضوع ان كان عرضا اذ لا تميز هناك بالماهية ولا باللوازم للاتحاد فيهما ولا بالعوارض لوجوب
استنادها الى الخارج ونسبته غير مختلفة الا ان يكون مادة لها او موضوعا فمع وحدتهما ارتفع الاثنينية وما ذكرنا
اولى من ان يقال والاتصاف بالعوارض يتوقف على امتياز سابق فدور وارفع لمنع وجوب سبق الامتياز الا اذا
فرضت العوارض موجودة في الخارج لوجوب تقدم الموضوع لكن ذلك غير لازم فتدبر فان قيل لو تم ما ذكرتم
لدل على امتناع حلول مثلين في محل واحد على سبيل التعاقب ايضا قلنا تكفي هناك مغايرة الزمانين مميزا كما عرفت في
مبحث التشخص المسئلة السادسة في ان وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد بمحلين واليه
اشار بقوله بخلاف العكس وذلك لانه لو جاز حلول واحد بمحلين لزم ان لا ينفصل الواحد عن الاثنين اذ ذاك
بعينه حال الاثنين الحالين في محلين وهذا الحكم ضروري وقد ينبه عليه ايضا بانه لو جاز ذلك لجاز حصول جسم واحد
في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما ومع ذلك قد توهم ذلك جماعة من الاقدمين في الاضافات المتشابهة
الاطراف كالتقارب والتجاور والاخوة الى غير ذلك وابو هاشم من المعتزلة في التاليف فزعم انه عرض واحد
قائم بجوهرين فردين وان هذا هو الموجب لصعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المسئلة السابعة في ان انقسام
الحال ولا انقسام الحال يستلزم انقسام المحل كما قال واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين يعني على الاطلاق
بل فيه تفصيل فان كان الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع بل الى اجزاء معنوية كانقسام الجسم الى الهيولى
والصورة او الى الجنس والفصل فظاهر ان انقسام شي منهما بهذا الانقسام لا يستلزم انقسام الاخر وان كان
الانقسام الى اجزاء متباينة فانقسام الحال كذلك يستلزم انقسام المحل كذلك لا محالة واما انقسام المحل فان
كان حلول الحال فيه من حيث ذاته المنقسمة كحلول السواد في الجسم فيستلزم انقسام الحال لا محالة وان كان حلوله
لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيثية اخرى كحلول النقطة في الخط من حيث الانتهاء فلا يستلزم انقسام الحال
المسئلة الثامنة في استحالة انتقال العرض من موضوع الى موضوع واكتفى في ذلك بان العرض يتوقف تشخصه على الموضوع
فانه ح لو انتقل عنه زال التشخص فيزول تشخصه على ما قال والموضوع من جملة المشخصات فانك قد عرفت في مبحث التشخص

[illegible]

ان ما به التشخص قد يستند الى المادة بالمعنى الشامل للموضوع وذلك حيث يتوقف حصول التشخص للماهية على
انضمام امور مستندة الى المادة او الى الموضوع فما قيل في هذا الموضع من التشكيكات مبنية على عدم التحقيق في
البحث المذكور فان قيل يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل منها تفيد تشخصه على سبيل التعاقب فلا يلزم من
انتقاله عن واحد زوال تشخصه الموجب لزواله قلنا ذلك من قبيل توارد العلل على معلول واحد شخصي وقد عرفت
امتناعه مطلقا وقال المحقق الدواني العقل السليم ينقبض عن توارد الموضوعات على وصف واحد بالعدد بل
اذا اخطر ازايل امور على امر واحد بالعدد يحكم بحسب الفطرة ان الثابت هو الموصوف والمتزايل هو الوصف
ثم نعم ما قال والحق ان اصل توارد الدعوى اظهر من هذه البينات ولعله تفطن لما اورده عليه سيد المدققين من
ان انقباض العقل عما ذكره غير مسلم بل العقل السليم يحكم بان محال الصور النوعية النباتية والحيوانية يتبدل في
حال النمو والذبول مع بقاء الصور النوعية بحالها فزايل المحال على حال واحد فلم لا يجوز مثل ذلك في العرض
وموضوعه لا بد لنفي ذلك من دليل واعلم ان هذا الحكم غير مختص بالعرض بل شامل للصورة ايضا بالنسبة الى
المادة لكن المصنف لما ذهب الى بساطة الجسم وعدم تركبه من المادة والصورة كما يأتي عنقريب خص هذا الحكم بالعرض
المسئلة التاسعة في ان العرض يجوز ان يكون محلا لعرض آخر وان لم يجز كونه موضوعا كما مر واشار اليه بقوله
وقد يفتقر الحال الى المحل بتوسط كالسرعة الحالة في الحركة الحالة في الجسم وذلك ظ جدا غير محتاج الى دليل فان اراد
المتكلمون بنفي جواز قيام العرض بالعرض ما يشمل ذلك فبطلانه ظاهر وان اراد وانفي كون العرض موضوعا
للعرض كما هو مذهب المصنف فلا ينافي ذلك واما ما ذهب اليه الحكماء من جواز قيام العرض بالعرض فيقرب مما اختاره
المصنف رحمه الله قال الشيخ في الهيات الشفا اما انه هل يكون عرض في عرض فليس بمستنكر فان السرعة في الحركة
والاستقامة في الخط والشكل المسطح في البسيط وايضا فان الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهذه كما ستبين
لك كلها اعراض والعرض وان كان في عرض فهما جميعا معا في موضوع والموضوع بالحقيقة هو الذي يقيمهما جميعا انتهى
فتدبر واعلم ان ما بين المسئلتين من حيث اخذهما المصنف القائل بنفي الحال الجوهري اعني من حيث اختصاصهما بالعرض

خارجتان عن مقصد الفصل لكن لما كان ماخذهما اعم من ذلك اوردهما فيه المسئلة العاشرة في تحقيق ماهية الجسم
وبيان انه جوهر متصل في نفسه قابل للانقسامات الغير المتناهية على ما هو مذهب الحكماء لا انه مركب من الاجزاء التي
لا تتجزى متناهية على ما هو مذهب طائفة من الاقدمين وجمهور المتكلمين او غير متناهية كما هو مذهب طائفة اخرى من
الاقدمين والنظام من المعتزلة ولا انه مركب من اجسام صغار صلبة غير متجزية بالفعل وغير قابل للتجزي بالفعل مع
كونها قابلة للقسمة الوهمية كما هو مذهب ذيمقراطيس من الاقدمين فالمطلوب في هذه المسئلة يتوقف على نفي الجزء الذي لا
يتجزى وعلى اثبات ان كل ما هو قابل للقسمة الوهمية فهو قابل للقسمة الانفكاكية فابتدا بالاول فقال ولا وجود
لوضعي اي الذي وضع تقبل الاشارة الحسية فاحترز عن الجواهر المجردة فانها مما لا يتجزى لكنها ليست مقابلة للاشارة
الحسية لا يتجزى اي لا يقبل القسمة اصلا والمراد هو القسمة على الاجزاء المتباينة في الوضع ومن اجزاء يصح ان يقال
لكل منها اين من صاحبه وهي على اقسام ستعرفها بالاستقلال متعلق بوضعي او بقوله لا وجود لما فيهما من معنى الفعل
وهو احتراز عن النقط لكونها عرضا غير مستقل بالوجود والاشارة فمجموع قوله وضعي لا يتجزى بالاستقلال
تعريف للجزء الذي لا يتجزى ويقال له الجوهر الفرد ايضا والمراد من نفيه هو نفيه من حيث يتركب منه الجسم واحتج
عليه بوجوه ثلثة الاول ما اشار اليه بقوله لحجب المتوسط اي لوجوب ان يحجب الجزء الواقع فيما بين الجزئين بحيث
يتلاقى الثلاثة حيث لا يمكن تركب الجسم المتصل بحسب الحس من دون ان يقع فيه اجزاء كذلك عن تلاقيهما وذلك اعني
وجوب الحجب لانه لولا ذلك لزم التداخل بين الجزء الوسط واحد الطرفين اي صيرورتهما بحيث يتحدا في الوضع
والحجم وهو محال مع كونه موجبا لعدم حصول الحجم للاجسام واذا وجب الحجب لزم انقسام الحاجب لان ما به تلاقي
احد الطرفين غير ما به تلاقي الآخر والا لزم التداخل وعدم الحجب المفروض وكلاهما محالان بل انقسام كل واحد
من الثلثة فان في كل من الطرفين يجب ان يعرض شيء غير ما به تلاقي الوسط والا لزم التفاوت في الاجزاء وهو منتفي
بالفرض لكون كل منها غير قابل للقسمة والتفاوت يوجب قبول القسمة واما استحالة التداخل فضرورية على انه
مناف لتركب جسم ذي حجم في الجهات الثلث منها اذ التداخل يجعل الجزئين جزءا واحدا فكل تلك الاجزاء تكون في حيز

جزء واحد ومع ذلك فالمداخلة بين الجزئين انما يكون بعد المماسة بينهما فالملاقي من احد الجزئين عند المماسة
غير الملاقي منه عند المداخلة فينقسم الا ان يقال ان الاجزاء خلقت متداخلة لا انها خلقت غير متداخلة ثم
تداخلت ليلزم ما ذكرتم وفيه ما فيه الثاني ما اشار اليه بقوله ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة
اي الوجوب التلاقي بين الجزئين المتحركين الموضوعين على طرفي خط مركب من اجزاء وتر كالثلاثة متوجها كل
منهما الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فانه لا بد من ملاقاتهما ولا يمكن ذلك الا بان
يشغلا جميعا الوسط بان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء آخر منه بالآخر فيلزم انقسام الوسط
بل الجملة كما عرفت فان قيل هذا يتوقف على امكان وجود الجزء على الانفراد ليمكن وضعه على الطرف و
هو غير لازم على تقدير تركب الجسم من الاجزاء قلنا لا يتوقف عليه بل يكفي فرض محروطين يوضع راساهما على
الطرفين وتحركان على الوجه المذكور لكن قد يمنع امكان الحركة الى الوسط اذ شرط انتقالهما الى الوسط امكان
فراغ ليسعهما معا ولا يتحقق في الجزء الوسط فراغ ليسعهما بل انما ليسع احدهما فقط فيقفان قبل الوسط
كذا في المواقف وفيه تامل الثالث ما اشار اليه بقوله او اربعة على التبادل اي لوجوب التحاذي بين المتحركين
الموضوعين على طرفي خط مركب من اجزاء شفع كالاربعة حركة كما مر لكن على التبادل اي بان يكون احدهما فوق
الخط والآخر تحته فلا بد ان يكون موضع المحاذاة بين الجزئين الوسطين بان يكونا على ملتقى الوسطين فيكون
بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الآخر على بعض الآخر منه فيلزم انقسام الاجزاء الاربعة
جميعا واعلم ان على هذا المطلب ادلة كثيرة جدا ومع كثرتها محصورة في سبعة انواع على ما تتبعنا الاول
ما يتعلق بالمحاذاة ومنه انا اذا فرضنا تركب صفحة من اجزاء لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضيء منها
الذي يلي الشمس غير الوجه المظلم الذي يلينا بالضرورة فيجب كون تلك الاجزاء منقسمة النوع الثاني ما يتعلق بالحركة والمماسة
ومنه ما ذكره المصنف الادلة الثلثة ومنه ايضا ان ملاقاة جزء مع جزء يجب ان يكون بالاسر والا لزم ان يقبل
الانقسام الى الملاق وغير ملاق فح فكل قدر من الاجزاء تلاقت وان كانت الاف والوف كان مقدار

الجميع مقدار جزء واحد فكيف يحصل منها جسم ومنه ايضا انه اذا دار خط حول نفسه بان يثبت طرف منه وتدار
فالجزء الطرفي الثابت اما ان يدور حول نفسه وهو لا يتصور الا بان ينتقل الشمال منه الى الجنوب والشرق الى
الغرب والى غير ذلك من الجهات فيفترض في الجزء هذه الجهات وينقسم بحسبها حتما او لا يدور فهو ثابت والجزء الذي فوقه
يدور حوله في تمام زمان حركته كل آن يفرضه فيه يكون هو في طرف من الجزء الثابت فيثبت له اطراف وينقسم به
النوع الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطوء وحاصله ان احد الامرين لازم اما انتفاء تفاوت الحركة بالسرعة والبطوء و
اما تجزى الاجزاء التي فرض عدم تجزيها والاول منتف فالثاني ثابت بيان الملازمة من وجهين احدهما ان السريع اذا
قطع جزءا واحدا فالبطيء لا يقف لان البطوء ليس بتخلل السكنات كما يأتي بل يقطع اما جزءا ايضا او اقل منه اذ لا مجال
لقطعه اكثر فعلى الاول ينتفي التفاوت بين السرعة والبطوء وعلى الثاني ينقسم الجزء وثانيهما انا نبين ان ههنا حركة
سريعة وبطيئة متلازمين بحيث يستحيل انفكاك احديهما عن الاخرى فيستغنى عن الاستعانة بان البطوء ليس بتخلل السكنات
وذلك في خمس صور الاولى ان الطوق الاعظم من الرحى اسرع من الدائرة الصغيرة التي عند قطبها كما سيأتي الثانية فرجار
ذو شعب ثلث فيثبت واحدة ويدار اثنتان حتى يرسمها دائرتين كبيرة وصغيرة بما ان معا فهما متلازمتان لا محالة الثالثة
من وضع عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه يرسم دائرتين احديهما من اصبع عقبه والاخرى وهي اكبر باطراف اصابع
القدم وان شئت فرضت الدائرة ما دام باعه فراس اصبعه يرسم دائرة اكبر بكثير من الدائرة التي يرسمها عقبه ونحن نعلم بالضرورة انه
لا يقطع جزءا اجزاء الكيف والا لاحس بالتقطع وتامل به وان شئت فافرضه في الفلك في كوكبين يدور احدهما عند القطب و
الآخر على المنطقة فحركتاهما متلازمتان والا لزم تحرق الافلاك الموصوفة بالشدة والاحكام باتفاق الرابعة الشمس
مع ظل الخشبة المنصوبة حذاها فان الظل يقطع بالانتقاص من الصباح حين بدء وطرف الظل الى الظهر قدرا محدودا من الارض
كذراع او ذراعين مثلا والشمس في هذه المدة يقطع تقريبا ربع فلكها من غير توقف للظل عن الحركة لان الشعاع الخارج من الشمس المار
من راس الخشبة الواصل الى طرف الظل انما يقع بخط مستقيم كما تشهد به التجربة ووقوف الظل يبطل الاستقامة لان الشمس اذا كانت
في ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعي مار براس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينقص



الظل اصلا كان القدر الواقع من ذلك الخط بين راس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن
وضعه فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلا به على الاستقامة في وضعه الاول متصلا به كذلك في وضعه الثاني والا كان خط
واحد مستقيم متصل على الاستقامة بخطين ليسا في سمت واحد وهو باطل بالضرورة الخامسة ولو على راس جبل مشدود وطرفه
الآخر بوتد في وسط البئر مع كلاب يجعل في ذلك الحبل عند الوتد ويمد به فالدلو والكلاب يصلان الى راس البئر معا فالدلو
قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف الكلاب البتة فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة من غير انفكاك فعند
ما يقطع السريعة في هذه الصورة جزء ان قطعت البطيئة ايضا جزءا لزم تساوي السريعة والبطيئة وهو الامر الاول وان قطع اقل
من جزء لزم التجزي وهو الامر الثاني النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال الهندسية وهو من وجوه منها انا نفرض مربعا من اربعة خطوط
منضمة بعضها الى البعض كل خط منها مركب من اربعة اجزاء فقط فذلك المربع ايضا يكون مركبا من اربعة اجزاء كالضلع فيلزم
تساوي قطر المربع مع ضلعه وهو محال بالحس والبرهان لان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها كما دل عليه
شكل العروس من كتاب الاصول لا يقال يجوز كون القطر اطول بان يقع بين اجزاء القطر خلاء دون اجزاء الضلع لانا
نقول وقوع الخلاء بين بعض اجزاء القطر دون البعض الآخر منه تحكم محض فلو وقع وقع بين كل جزئين من اجزائه وح يكون
القطر مساويا لمجموع الضلعين لكونه مركبا من سبعة اجزاء الاربعة المذكورة مع الثلثة الواقعة في الفرج الثلث و
مجموع الضلعين ايضا سبعة لاشتراكهما في جزء واحد ومساواة قطر المربع لضلعيه باطل حسا وبرهانا بالشكل الحماري هذا
اذا كان الخلاء الواقع بين الجزئين قدر جزء ولو كان اقل من قدر جزء يلزم انقسام الجزء ومنها انا نفرض مثلثا
قائم الزاوية كل من ضلعيها مركب من عشرة اجزاء وقد دل شكل العروس على ان مربع وتر قائمة المثلث مساو لمجموع
مربعي ضلعيها ولكن مربع كل ضلع مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وانه فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر لان
الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون
فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء ومنها انا نفرض خطا مركبا من جزئين ونضع فوق احدهما جزءا فيحصل
زاوية قائمة فوترها يجب ان يكون اقل من الثلثة واكثر من الاثنين لما بين اقليدس ان وتر القائمة يجب ان يكون اقل من مجموع

ضلعيها

ضلعيها واكثر من كل واحد منهما ومنها انا نفرض كلا من ضلعي زاوية قائمة خمسة اجزاء فكان وترها جذر خمسين بحكم العروس
فاذا جررنا احد طرفي الوتر من جانب جزءا وتحرك الطرف الآخر الى الجانب الآخر اقل من جزء اذ لو تحرك جزءا لصار احد
الضلعين ستة والآخر اربعة فيصير الوتر جذر اثنين وخمسين ومنها المثلث القائم الزاوية اذا جعلنا احد ضلعيه قائمة منصوبة
نحو السماء ويكون الضلع الآخر واقعا لا محالة على سطح الارض ثم جررنا الطرف الاسفل من وتره الى جانب مقابل للضلع المنصوب
كسلم موضوع على جدار قائم على سطح الارض بعد اسفله الى خلاف جهة الجدار فلا شك انه كلما ينحط راس الوتر شيئا من اعلى
الضلع المنصوب يخرج رجل الوتر عن الضلع الآخر شيئا وهكذا الى ان يصل راسه الى اسفل الضلع المنصوب فان كان
ما يخرج به اسفله مثل ما ينحط عنه اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل احد الضلعين وما يساوي الضلع الآخر اذ المفروض ان
مقدار الانجرار كمقدار الانحطاط فيكون الوتر كمجموع الضلعين وهو خلاف الحس والبرهان فوجب ان يكون مقدار ما يجر اليه
اقل مما ينحط عنه فاذا انحط جزء انجر اقل من جزء فيلزم الانقسام ومنها انه برهن اقليدس على انه يمكن تنصيف كل
خط يفرض فاذا فرضنا خطا مركبا من اجزاء وتر كالخمسة ونصفناه لزم انقسام الجزء الوسط ومنها انه برهن ايضا
على انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الآخر فلو فرضنا تركب خط من ثلثة اجزاء وقسمناه
على الصحة كان احد قسميه جزءا واحدا والآخر اثنين والحاصل من ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع الاثنين اربعة فوجب
ان يكون قسمة لا على الصحة لا غير ذلك فان قيل براهين بعض هذه الاشكال مما يبتني على رسم المثلث القائم الزاوية ومثبتوا
الجزء لا يقولون به بل بساير الاشكال ايضا كما يأتي قلنا هم مع ذلك لا ينكرون المربع القائم الزوايا على ما نقل
عنهم الشيخ في الشفا فهذا المربع ينقسم بقطره الى مثلثين قائمي الزاوية النوع الخامس ما يتعلق بشكل الجزء وهو انه لو
وجد الجزء لكان متناهيا ضرورة فيكون متشكلا لان المتناهي يحيط به حد او حدود فيعرض له الشكل فيكون اما مضلعا
لو كان المحيط به حدود واما كرة او شبيها بها اذا كان المحيط حدا واحدا وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع
فظ واما الكرة فلانه لا بد عند انضمام الكرات من تخلل فرج يكون كل منها اقل من الكرة النوع السادس ما يتعلق بالظل
وانتقاصه وهو انه لا شك ان كل جسم يصير ظله مثله في وقت ما وح يكون بالضرورة نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي

طوله اجزاء وتركيون له نصف هو ظل نصف في ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء النوع السابع ما يتعلق بابطال الجزء
في نفسه مع قطع النظر عن تركب الجسم عنه وهو ان البديهة شاهدة بان كل متحيز بالذات ما يلي منه احد الجهات غير ما يلي منه
الاخرى منها ففيه شيء دون شيء بالضرورة ولو فرضنا لا يقال ما يلي منه الجهات انما هو اطرافه القائمة لا اجزاؤه الداخلة
فيه لانا نقول ننقل الكلام على تلك الاطراف وما يقوم بها فينتهي لا محالة الى انقسام الجزء وح فلا حاجة في نفي تركب
الجسم من الاجزاء على برهان فلعل الغرض من تكثير تلك الادلة انما هو تعديد مفاسد مترتبة على هذا الرأي والزامهم بها على
طريق المجادلة وهم يتفصون عن اكثر تلك المفاسد بالمنع والمكابرات ويلتزمون بعضها فمما التزموه ما اشار بقوله اليه
ويلزمهم اي القايلين بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى ما يشهد الحس بكذبه من التفكك بيان ذلك ان القوم الزموهم بان
الجسم لو كان مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فاذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى محيطها مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى
على ما هو رايكم فعند تحرك الرحى اذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على المحيط جزءا واحدا من المسافة فالجزء
الذي يليه من جانب المركز اما ان يتحرك جزءا من المسافة ايضا او اقل منه اذ لا مجال للاكثر واما ان يسكن فلو تحرك
اقل من الجزء لزم انقسامه وان تحرك جزءا انتقل الكلام الى الجزء الثالث من الخط والرابع الى الجزء الذي يلي المركز
فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم الانقسام وان تحرك كل منها جزءا لزم تساوي مسافة الجزء الذي يلي
المركز وحركته لمسافة الجزء الذي على المحيط وحركته وان سكن لزم انفكاكه عنه وكذا ساير الاجزاء الى المركز فلزم
تفكك اجزاء الرحى على اشكال دواير يحيط بعضها ببعض ليظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من المركز الى المحيط
من جميع الجوانب وهم قد التزموا ذلك قالوا لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض بحيث لا يشعر الحس بالتفكك
للطافة الازمنة التي تقع التفكك فيها وانت خبير بان ازمنة اللصوق يكون الطف من ازمنة التفكك
كما اذا كانت نسبة الدايرة العظيمة الى الصغيرة كنسبة الالف الى واحد مثلا فكيف يحس باللصوق ولا يحس بالتفكك
ومن سكون المتحرك فيما اذا فرضنا فرسا سار بحركته في نصف يوم خمسين فرسخا ولا محالة قد سارت الشمس في هذه
المدة ربع الدور فعند قطع الشمس مسافة جزء اما ان يقطع الفرس ايضا جزءا او اقل او يسكن فعلى الاول يلزم تساوي

الحركتين وعلى الثاني انقسام الجزء وعلى الثالث سكون المتحرك وهم قد التزموه مع تكذيب الحس اياه ومكابرة بعدم
الاحساس بالسكون للطافة الازمنة ههنا افحش كما لا يخفى واما ما يقال من ان عدم الاحساس بالسكنات انما هو لكونها
عدمية فمدفوع بان العدميات محسوسة لا محالة بالعرض والا لما يتميز الساكن عن المتحرك في الحس ومن انتفاء الدايرة
حيث الزموهم اياه بانه على تقدير تركب الدايرة من الاجزاء فاما ان يتلاقى ظواهر تلك الاجزاء كما يتلاقى بواطنها
فيكون مساحة ظاهر الدايرة كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدايرة اخرى كان حكمها مثل حكمها فيكون
باطن المحاطة كظاهر المحيطة لتساويه مع ظاهرها المساوي لباطن المحيطة المساوي لظاهرها وهكذا نجعل الدواير بعضها محيطا
ببعض الى ان تبلغ دايرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فيلزم تساوي صغيرة جدا مع عظيمة لا اعظم منها واما
ان لا يتلاقى ظواهر تلك الاجزاء مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الغير المتلاقية وهو ظاهر
لكنا اما ان نجعل بازاء كل جزء من المحاطة جزءا من المحيطة فيلزم مساواتهما او يكون بازاء بعض الاجزاء ازيد من جزء
فيلزم انقسام الجزء وبالجملة يلزمهم انتفاء الدايرة بل انتفاء الاشكال المسطحة مطلقا كما قيل لجريان التقرير
في المضلعات ايضا كما لا يخفى وقد التزموه وقالوا ان البصر يخطي في امر الدايرة بل هي شكل مضرس اي كثير الاضلاع
يشبه الدايرة حسا لكثرة اضلاعه وعدم انفراج زواياه بحيث لا يظهر عند الحس وليست بدايرة حقيقة وقد نوقض
بان شرط صدق الاحساس بشيء ان يكون على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه لا كما في الذرات المبثوثة والاصوات
الخفية فلعل التضاريس كذلك واورد عليه ان التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء والا فكيف
يرى الجزء ولا يرى ما هو مساوله او اكبر لا يقال لهم ان يمنعوا كون الجزء الواحد محسوسا لانا نقول يلزمهم كون
مجموع التضاريس محسوسا لمجموع الاجزاء فتامل ثم ان الشيخ في الشفا الزمهم وجود الدايرة بانه اذا فرض المشكل
المرئي مستديرا مضرسا وكان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا اطبق طرفا خط مستقيم على نقطتي تفرض وسطا
وعلى نقطة في المحيط في موضع كان اطول ثم اذا اطبق على الجزء المركز وعلى الجزء الذي تخفض من المحيط كان
اقصر امكن ان يتمم قصره بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا يستويه بل يزيد عليه فهو ينقص عنه باقل من جزء

وان كان لا يتصل به بل بينه فرجة فليتدبر في الوجه هذا التدبير فانه اوجب الانفراج الى غير النهاية في الفرج
انقسام بلا نهاية وهذا خلف على مذهبهم وقد يقال ايضا انا اذا فرضنا خطا مستقيما محدودا كالمركب من
خمسة اجزاء مثلا واثبتنا احد طرفيه وادرنا الطرف الآخر الى ان عاد الى موضعه الاول فلا محالة يحصل سطح مستو
محاط بالخط المستدير بحيث يكون بعد كل من اجزائه الى موضع الطرف الثابت على السواء فلو كان هناك تفرق يسير
بعد كثرة الاضلاع والزوايا يلزم كون بعض اجزائه اقرب الى موضع الطرف الثابت وبعضها ابعد وهذا خلف او
بعد كثرة الخلل والفرج وهو ايضا محال والا يلزم الطفرة اعني عدم موافاة الخط المذكور في حركته جميع اجزاء المسافة
وبطلانها مسلم عندهم واما ما ذكره شارح المقاصد من ان فرض حركة الخط المذكور على الوجه المذكور محض توهم
لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم فانما هو على تقدير اتصال المقادير واما على تقدير تركبها من
الاجزاء التي لا تتجزى فهو ممنوع لادائه الى المحال فلا يخفى كونه مكابرة محضة كيف والعقل يجزم بامكان ذلك في
نفس الامر مع قطع النظر عن كون الخط متصلا او لا وهذا اولها فرع على ايراد الحجج والزام المفاسد اراد ان يشير
الى الاجوبة عن حججهم الاولى ان النقطة موجودة كما بينا من وجود الاطراف وايضا نفرض كرة حقيقية تماس
سطحا مستويا حقيقيا وهما موجودان باعترافكم وتماسهما ممكن بالضرورة فما به المماسة موجود بالضرورة اذ لا معنى
للتماس بالمعدوم وهو غير منقسم والا فهو خط او سطح ولانطباقه على السطح المستوي فهو مستقيم ان كان خطا
او مستو ان كان سطحا فلا يكون المفروض كرة حقيقية كرة حقيقية لاستحالة ان يوجد على محيطها خط
مستقيم او سطح مستو بالضرورة فهو نقطة وهي ان كانت جوهرا ثبت المطلوب وان كانت عرضا فمحلها ان كان
منقسما لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما فهو غير منقسم وهو المطلوب والجواب ان من
ان الحال في المنقسم من حيث هو منقسم يجب ان يكون منقسما واما الحال في المنقسم لا من حيث هو منقسم بل من
حيثية اخرى كالتناهي او التماس فلا يجب انقسامه وحلول النقطة من هذا القبيل والى هذا اشار بقوله والنقطة
عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي وانما اكتفى بذكر التناهي لان التماس ايضا باعتبار التناهي كما

لايخ

12

لا يخفى الثانية ان الحركة موجودة لانها ممكنة فوجودها يجب ان يكون في الحال لا في الماضي ولا في الاستقبال لانه
لم يوجد بعد فهما معدومان فهي غير منقسمة والا لزم سبق احد جزئيها على الآخر لكونها غير قار الذات فلم يكن
ما فرض موجودا موجودا بتمامه هف وهي منطبقة على المسافة وهو ظاهر فالمسافة التي بازائها ايضا غير منقسمة والا
لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد جزئي المسافة جزء الحركة في الجزئين وهو المطلوب والجواب من وجهين الاول
انا لا نسلم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا بل معدومان في الحال فلا يلزم من نفي وجود الحركة في الحال
نفي وجودها مطلقا واليه اشار بقوله والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها
مطلقا وهذا الجواب ظاهر في الابتناء على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج والمشهور من مذهب الحكماء والظاهر
من كلام الشيخ في الشفا هو نفيها وسيأتي تحقيق الامر فيه في مبحث الاعراض ان شاء الله العزيز والوجه الثاني من
الجواب انا لا نسلم ان الحركة موجودة ان اردتم بها الحركة بمعنى القطع التي هي المنطبقة على المسافة ونسلم ذلك
ان اردتم بها الحركة بمعنى التوسط لكنها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من وجودها وعدم انقسامها وجود الجزء
الذي لا يتجزى في المسافة ويمكن حمل كلام المص عليه بارادة ان الحركة التي استدل المستدل بها اعني المنطبقة على المسافة
لا وجود لها في الخارج فلا وجود لها في الحال ولا يلزم من ذلك نفي الحركة مطلقا لكون الحركة بمعنى التوسط
الغير المنطبقة على المسافة موجودة لا محالة فيكون في الكلام استخدام وعلى هذا يكون جوابا عن تقرير آخر
لهذه الحجة وهو ان الحركة لو لم توجد في الحال لم توجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه
لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة ولا شك في عدم انطباق الوجه الاول من الجواب
على هذا التقرير الثالثة ان الآن المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود والا لم يكن الزمان موجودا اصلا
لكون الماضي والمستقبل معدومين كما مر وغير منقسم لما مر في الحركة فالحركة الواقعة فيه ايضا غير منقسمة وكذا المسافة
المنطبقة هي عليها فيلزم وجود الجزء فان قلت وقوع الحركة في الآن يقتضي وجود الجزء سواء كان الآن موجودا
في الخارج او لا فلا فائدة في اخذ وجوده في الدليل ولا يستقيم الجواب بمنع تحقق الآن في الخارج قلت الآن اذا لم

يكن موجوداً في الخارج ولا يكون جزءاً من الزمان الموجود فيه لم يلزم وقوع الحركة فيه اذ الآن من حيث هو آن
ليس من ضرورات وجود الحركة بل ما هو ضروري لوجودها انما هو الزمان فاذا ثبت ان الموجود من الزمان ليس الا
الآن ثبت ان ما هو ضروري للحركة من الزمان انما هو الآن لكونه هو الزمان الموجود لا لكونه آناً فاخذ وجود
الآن انما هو ليصير جزءاً من الزمان الموجود المعتبر في الحركة عند الخصم فليتفطن والجواب ان الآن لا
تحقق له خارجاً ولا ينقسم الزمان اليه اصلاً بل انما ينقسم الى الماضي والمستقبل بحسب الفرض والمراد من الآن
هو الفصل المشترك بينهما كالنقطة المفروضة في وسط الخط ولا يلزم من عدم تحقق الآن في الخارج عدم تحقق
الزمان فيه كما لا يلزم من عدم تحقق النقطة المذكورة في الخارج عدم تحقق الخط فيه واما لزوم عدم تحقق الزمان
من انحصاره في الماضي والمستقبل المعدومين فالجواب عنه ما عرفت من كونهما معدومين في الحال لا مطلقاً او نمنع وجود
الزمان الممتد الذي هو بازاء الحركة بمعنى القطع بل الموجود من الزمان هو المسمى بالآن السيال الذي بازاء الحركة بمعنى التوسط
ولو قررت هذه الحجة كما قررت الحجة الثانية ثانياً وهو انه لو لم يكن الحال موجوداً لم يكن الزمان موجوداً لان
الماضي كان حالاً والمستقبل سيصير حالاً والفرض انه لا وجود لما هو حال فيتوجه الجواب عنه انا لا نسلم ان الماضي كان
حالاً والمستقبل سيصير حالاً اذ الحال مما لا تحقق له في الخارج كما عرفت ثم انهم لما استدلوا بوجود الحركة على وجود
الجزء اراد المصنف ان يشير الى ان هذا عجيب لان وجود الجزء فرع وجود الحركة فكيف يستدل به عليه فقال ولو تركبت
الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة بيان ذلك انه على تقدير تركب المسافة من الاجزاء التي لا تتجزى فالمتحرك
من جزء الى جزء يليه اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه لم يأخذ بعد في الحركة او حال
كونه في الجزء الثاني وهو ايضاً باطل لانه قد انتهت الحركة ولا واسطة بينهما ليتصف بالحركة هناك لا يقال يوصف
بالحركة في اول زمان حصوله في الجزء الثاني فان الحركة عندهم هو الكون الاول في المكان الثاني لانا نقول الحركة
التي استدلوا بها على وجود الجزء هي الحركة المتصلة القابلة للقسمة الى اجزاء غير قارة على سبيل الجدل لا الحركة التي هم
قائلون بها الا ترى انهم اخذوا عدم القرار في دليلهم فليتدبر ثم لا يخفى ان حق الكلام كان ان يقول لو تركبت

المسافة

13

المسافة مما لا يتجزى لم تكن الحركة موجودة وذلك لان الموجب لانتفاء الحركة انما هو تركب المسافة سواء كانت الحركة ايضاً
مركبة او لا كما ظهر من تقرير الدليل لكنهم لما استدلوا باثبات ما لا يتجزى في الحركة على اثبات ما لا يتجزى في المسافة وجعلوا تركب
الحركة مما لا يتجزى دليلاً على تركب المسافة وضع المصنف الدليل موضع المدلول عليه فالمراد هو ما ذكرنا هذا واعلم ان القول
بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى ينقسم الى قولين الاول القول بتناهي تلك الاجزاء وهو مذهب جماعة من الاقدمين واكثر
المتكلمين والثاني القول بعدم تناهيها وهو مذهب طائفة اخرى من الاقدمين والنظام من المعتزلة وهو وان لم يقل بالجزء
ابتداءً بل قال بقبول الجسم للانقسام لا الى نهاية لكن لما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول
الانقسام زعم ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة
بالفعل فلزم القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلاً فيه بالفعل فما لا يكون من
الانقسامات حاصلاً في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هرب عنه
والمشهور من مذهبه في الجسم وان كان كونه مركباً من اللون والطعم والرائحة وما اشبه ذلك من الاعراض لا ان جزئه
عنده جواهر لا اعراض بخلاف مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك فلما فرغ
المصنف من نقض مذهب القائلين بالجزء من حيث هو جزء اراد نقض القائلين به من حيث عدم تناهي الاجزاء فقال
والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يلزمه مع ما تقدم من المفاسد المترتبة على القول
بالجزء من حيث هو جزء النقض بوجود المؤلف مما لا يتناهى في ضمن كل جسم فان الجسم اذا كان مؤلفاً
من اجزاء لا تتناهى امكن اعتبار اجزاء متناهية منها في الجهات الثلث بحيث يكون المؤلف منها طويلاً عريضاً
عميقاً ولا شبهة في كون ذلك موجوداً لان المؤلف من الغير المتناهي موجود كما هو المفروض ولا يخرج باعتبارنا اجزاء
متناهية من جملة الغير المتناهية الموجودة عن كونها موجودة فان قيل سيأتي ان النظام قائل بالتداخل فهو وان
لم يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم لكان الحجم لا محالة لكن يمكنه ان يقول بان كل واحد من تلك الاجزاء المتناهية
مؤلف من اجزاء غير متناهية متداخلة بعضها في بعض قلنا هو انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة

القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر فلابد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالانقسام المقداري المستلزم لكون الاجزاء متباينة فلا ينفعه كون كل من تلك الاجزاء المتناهية مؤلفا من اجزاء غير متناهية متداخلة فان قيل ما يلزم النظام هو ان يكون كل جزء منقسما بالفعل لا ان يكون هناك جزء غير منقسم اصلا لما مر من انه انما وقع في هذا القول لضرورة القول بقبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية كما هو مذهب الحكماء والجسم انما يقبل هذه الانقسامات لكثرة بحيث ان يكون كل جزء ايضا قابلا للقسمة ولا ينتهي الى جزء لا يكون قابلا للقسمة فكل انقسام هو عند الحكماء بالقوة يكون عنده بالفعل فكل جزء من تلك الاجزاء يكون منقسما بالفعل الى اجزاء غير متناهية فلا يتم النقض بالمؤلف منها قلنا وجود الوحدة الحقيقية ضروري في كل كثرة اذ لا يتصور الكثرة من دون وحدة كذلك فان الواحد المنقسم بالفعل يكون كثيرا في الحقيقة لا واحدا فكل كثرة لا بد ان ينتهي الى واحد لا ينقسم بالفعل بالضرورة فيعتبر المؤلف من تلك الآحاد فيتم النقض لا محالة فاذا انتقض الموجبة الكلية التي ادعاها النظام بالمؤلف من الاجزاء المتناهية لانه يحصل ح سالبة جزئية هي نقيض تلك الموجبة الكلية فلو اردنا الكلية وتعميم التاليف من الاجزاء المتناهية لكل جسم قلنا هذا الجسم المؤلف من اجزاء غير متناهية له حجم متناه واجزاء متناهية وغيره من الاجسام له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية كما هو المفروض ولما كان ازدياد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء لا محالة وجب ان يكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن الاولى نسبة متناه الى متناه والثانية نسبة متناه الى غير متناه فيلزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو محال فيجب ان يكون كل جسم متناهي الاجزاء وهذا معنى قوله ويفتقر في التعميم الى التناسب فان قيل نسبة الحجم الى الحجم نسبة مقدارية ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة عددية فلا يجب اتحاد النسبتين لما تقرر في موضعه من ان نسبة المقدار قد يكون نسبة صمية لا يوجد مثلها بين الاعداد وهي التي تكون بين مقدارين لا يوجد لهما عاد مشترك فاذا انقص الاقل من الاكثر يبقى ما هو اقل ثم اذا انقص الاقل الثاني من الاقل الاول يبقى اقل من الاقل الثاني واذا انقص الاقل الثالث من الاقل الثاني يبقى اقل من الثالث وهكذا الى غير

النهاية

النهاية اذ المقدار قابل للانقسامات الغير المتناهية فتصور فيه ذلك بخلاف الاعداد ضرورة انتهائها الى الواحد قلنا النسبة المقدارية انما يجوز كونها مخالفة للنسبة العددية اذا كانت المقادير متصلة واما اذا كانت مؤلفة من الاجزاء فلا مخالفة بينهما اصلا اذ لا يتحقق ح مقدار حقيقي بل يكون كل مقدار مؤلف من الاجزاء فيكون عددا لا محالة لاشتماله على واحد بعد واحد كالعدد بلا فرق وهو الجزء لكون المفروض ان بازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون بنقصانها ينقص الحجم لا محالة على انا لو تنزلنا عن ذلك وفرضنا كون المقدار ح مقدارا حقيقيا نقول قد بين اقليدس في الشكل الخامس من المقالة العاشرة من كتاب الاصول ان نسبة مقدار الى مقدار قد يكون نسبة عدد الى عدد وذلك اذا كان المقداران متشاركين والتشارك في المقادير هو ان يكون لهما مقدار واحد يعدهما فعلى تقدير تركب المقدار من اجزاء لا تتجزى يكون كل مقدارين متشاركين لان الجزء الواحد يعدهما لا محالة سواء كان له مقدار في نفسه او لم يكن لما مر من ان بازدياد الاجزاء يزداد المقدار وبنقصانها ينقص فيكون نسبة الحجمين ح نسبة عددية لا صمية لا يوجد الا في المقادير وظهر من هذا على ما قال المحقق الدواني انه لو كان المقدار مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى لم يتحقق النسبة الصم فتحقق النسبة الصمية بين المقادير دليل آخر على عدم تركبها من الاجزاء التي لا تتجزى ويلزمه ايضا عدم لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا او لا اقل من الجزء وهو ليس قابلا لتخلل السكنات كما يقول به القائل بتناهي الاجزاء فظهر اختصاص هذا الوجه بابطال مذهب النظام ح عدم جريانه فيما اذا كانت الاجزاء متناهية كما توهم الشارح القوشجي فيلزم ان لا يلحقه ابدا وايضا يلزم ان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه وقد اورد مثل هذين الوجهين على مذهب الحكماء من القول بقبول الجسم الانقسام الغير المتناهي بالقوة ايضا وسيأتي ولما فرغ عن ايراد الالزام على النظام اشار الى دفع ما تفصى به عنها وهو التزام التداخل فدفع برهان التناسب يمنع كون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لمكان تداخل الاجزاء بعضها في بعض والتزام

الطفرة لدفع الالزامين الاخيرين وفي اللغة الوثبة يقال طفر يطفر طفرا والمراد ههنا انتقال المتحرك من جزء
من المسافة الى جزء آخر منها من غير ان يحاذى اجزاء ما بينهما وقد يعبر عنها بترك محاذاة اوساط فاشار الى دفعهما
بقوله والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل على سبيل نشر اللف من غير ترتيب كما ان غيره حمل
التداخل على دفع برهان الثاني وحمل الطفرة على دفع الالزامين الاخيرين في شرح العلامة والشرح القديم وغيره
قال المحقق الشريف المشهور انهم التزموا الطفرة دفعا لالزام امتناع لحوق السريع البطيء والتزموا التداخل لالزام
امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وهذا انسب لسياق كلام المتن الا ان التزام الطفرة لما كان كافيا
لدفع الالزامين جعل الشارح التزام التداخل راجعا الى دفع برهان الثاني انتهى فان قيل لا حاجة للنظام الى
التزام مكابرة الطفرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك
الزمان المتناهي فيقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كان المسافة المعنى يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى
غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها الى غير النهاية
وذلك لان كلا من المسافة والزمان كذلك قلت مثل هذا الالتزام يرد عليه من الزمان ايضا ولا فرق بين المسافة و
الزمان عنده في الاشتمال على اجزاء غير متناهية بالفعل فيلزم ان لا يمكن الانتقال من متى الى متى آخر كالكون
في الغداة الى الكون في المساء لتوقف ذلك على انقضاء الزمان الذي بينهما وهو غير ممكن لاشتماله على اجزاء غير
متناهية بالفعل ووجوب الموافاة مع كل جزء منها وقياس ذلك على مذهب الحكماء اشتباه بين القوة والفعل نعم
لكن يمكن له التفصي عن اكثر الالزامات المترتبة على القول بفعلية الانقسامات الغير المتناهية بان يقول انما يلزم
كون ازدياد المقدار بحسب ازدياد الاجزاء اذا كانت الاجزاء متباينة واما اذا كانت متداخلة على سبيل النصف
ونصف النصف ونصف نصف النصف وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم ذلك مثلا فانا اذا قسمنا ذراعا الى
نصفين وقسمنا نصف الى نصفين اعني الى ربعين وربعا الى نصفين اعني الى ثمنين وهكذا فيكون الثمن مثلا داخلا
في الربع لانضمامه اليه فيصير الحاصل من الانضمام ربعا وثمنا بحسب المقدار بل مقدار مجموعهما هو مقدار الربع فيكون المقدار

15
الحاصل من انضمام مجموع الاجزاء وان فرضت غير متناهية هو مقدار الذراع لا ازيد منه فلا يلزم شيء من تلك المفاسد
فان قلت تلك الاجزاء ليست متداخلة فقط بل هناك اجزاء متباينة ايضا وهي النصف الباقي ونصف النصف الباقي
ونصف نصف النصف الباقي وهكذا الى غير النهاية قلت نعم لكنها متناقصة والاجزاء المتناقصة الغير المتناهية ولو
لو كانت متباينة لا يفيد انضمام بعضها الى بعض مقدارا غير متناه كما نقله بعض الافاضل عن بعض العلماء الا ترى ان
اجزاء كل واحد من نصفي الذراع لا ازيد منه فكونهما متباينتين لا ينفع في ذلك وذلك لكون كل منهما على سبيل
التناقص وانما ينفع في ذلك اعني في صيرورة مقدار المجموع غير متناه كون الاجزاء متساوية او متزايدة كيف ولو
كان كذلك اعني لو كان الاشتمال على الاجزاء الغير المتناهية المتباينة ولو كانت متناقصة مستلزما لعدم تناهي المقدار
لزم ذلك على تقدير اتصال الجسم ايضا فان منشأ زيادة المقدار عند انضمام المقادير بعضها الى بعض ليس
انفصالها وهو ظاهر بل امتدادها وهو موجود في الاجزاء الفرضية على ما قال بعض الافاضل وفيه نظر لان
على تقدير اتصال الجسم يكون عدم النهاية بالمعنى اللايقفي وقد صرحوا بانه ليس هناك غير متناه بالحقيقة بل اطلاق
غير المتناهي عليه باشتراك الاسم واما ما زعمه سيد المدققين اذ الاجزاء الغير المتناهية بالعدد سواء كانت متزايدة
او متناقصة مقدار جميعها غير متناه بالضرورة وان المتناقصة اذا اعتبرت من الجانب الآخر يكون متزايدة
ففيه انه انما يكون كذلك لو امكن ان يتعين من الجانب الآخر مبدأ ومع ذلك يصير متناهية لا محالة اذا عرفت ذلك
فسبيل ابطال مذهب النظام هو ما سيأتي من بيان امتناع خروج جميع الانقسامات الغير المتناهية الى الفعل ثم
انه قد نقل ان النظام استدل على تحقق الطفرة بما توهمه محاما من حديث الكلاب والدلو ولا يخفى سقوطه فانه
انما يلزم ذلك لو كانت حركة الكلاب والدلو متساويتين في السرعة والبطوء وليس كذلك فان حركة الدلو ضعف
حركة الكلاب فان الكلاب انما يتحرك بجذبنا فقط بخلاف الدلو فانه يتحرك بجذبنا وجذب الوتد معا هذا ولما فرغ
المصنف عن الامر الاول من الامرين اللذين يتوقف عليهما تحقيق ماهية الجسم اعني نفي الجزء الذي لا يتجزى وبابطاله يبطل
مذهب جمهور المتكلمين والنظام وثبت ان كل ما هو متحيز بالذات فهو قابل للقسمة والتجزي لا محالة ولو وهما اراد بيان الامر

الثاني منهما وهو ان كل ما يقبل القسمة الوهمية فهو قابل للقسمة الانفكاكية قبولا ذاتيا وان امتنع حصول الانفكاك لمانع خارجي ليبطل المذهب المنسوب الى ذيمقراطيس فقال والقسمة بانواعها اشارة الى ان القسمة الى الاجزاء المتباينة بالوضع على انواع بيان ذلك ان الانقسام والانفصال اما بحسب الخارج واما بحسب الذهن والقسمة الخارجية اما بحيث يؤدي الى افتراق الاجزاء وهي القسمة الانفكاكية اولا وهي القسمة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في الجسم الابلق والقسمة الذهنية عندما لا يكون هناك انفصال بحسب الخارج بل يكون بحسب فرض الذهن انفصالا فيه اما ان يكون بحسب حامل يحمل الذهن على ذلك الفرض وهي القسمة بسبب اختلاف عرضين غير قارين كمماستين او محاذاتين واما ان لا يكون بسبب حامل فاما بحيث يتعين الاجزاء بان يشير الذهن اليها بهذا او ذاك وهي القسمة الوهمية او لا يتعين بل بان يفرض الذهن ان في المقوم شيئا دون شيء من غير ان يشير اليها بهذا او ذاك وهي القسمة الفرضية وهذا معنى قولهم ان القسمة الوهمية ما يكون بحسب التوهم جزئيا والفرضية ما يكون بحسب فرض العقل كليا وكثيرا ما يطلقان بمعنى واحد وقد توهم ان القسمة باختلاف عرضين مطلقا من القسمة الانفكاكية مستندا بان محل البياض مغاير لمحل السواد وانت خبير مما اشرنا اليه بان اختلاف العرضين القارين لا توجب انفكاكا خارجيا وان اوجب انفصالا فيه عن مغايرة خارجية لكن ذلك اعم من الانفكاك واختلاف العرضين الغير القارين عن الاضافيين لا توجب انفصالا ايضا وهذا التوهم لعله انما نشأ من النظر في كلام الشيخ حيث قال ان اختلاف الاعراض توجب انفصالا بالفعل وحيث ذكر القسمة باختلاف الاعراض في الاشارة في مقابلة القسمة الوهمية والفرضية وشيء من ذلك لا يدل على ما ذكره فان الانفصال في الخارج اعم من الانفكاك قال المص في شرح الاشارات الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون والثاني اما ان يكون في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين قارين ومثال الثالث ما بالوهم انتهى ولا يخفى ان المراد هاهنا بالوهم ما يشمل الفرضية والوهمية ثم انهم قسموا القسمة الانفكاكية الى ما يكون بالة نفاذة وسموه قطعا والى ما لا يكون كذلك وسموه كسرا فهو يشمل الخرق ايضا بحسب الاصطلاح

وبالجملة

وبالجملة فالاقسام الاولية للقسمة هي ما اشتمل عليه كلام شرح الاشارة المنقول انفا عن الانفكاكية وما باختلاف عرضين قارين وما بحسب التوهم بالمعنى الاعم وذيمقراطيس يقول بقبول تلك الاجسام الصغار لجميع انواع القسمة ما عدا الانفكاك لكن لا شك في ان تلك الانواع باسرها تحدث في المقوم اثنينية يساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع وكذا طباع الجزء الخارج الموافق للمجموع في الماهية المنفك عنه في الوجود وذلك عند تساوي طباع الكل يوجب ان يجوز على الجزئين المفروضين في المقوم ما يجوز على الجزئين المنفكين عن المقوم والخارج الموافق من الانفكاك الرافع للوحدة الاتصالية جوازا ذاتيا وان امتنع ذلك الانفكاك بسبب عارض خارج عن الذات كالصغر والصلابة او غير ذلك وهذا معنى قوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية وهاهنا شبهة مستصعبة معروفة بشبهة الفطرة والطارئ وهي ان الانفكاك الواقع بين المقوم والجزء الخارج الموافق انفكاك بحسب الفطرة وما يفرض بين جزئي المقوم انفكاك طار بعد ما كانا متصلين في بدو الفطرة ولا يلزم من وقوع الانفكاك بين فردين من افراد طبيعة واحدة في ابتداء الفطرة جواز طريان الانفكاك عليهما بعد ما خلقا متصلين نعم يلزم جواز ان خلقا ابتداء منفكين وهو لا يستلزم جواز طريان الانفكاك عليهما وقد اجاب بعض الاعاظم عن هذه الشبهة بان القسمة المقدارية مطلقا هو تحويل وجود واحد الى وجودين لكون الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية فكما ان طبيعة الشيء الواحد تابى في الفطرة الثانية عن ان يتوارد عليه الوحدة والتعدد المقداريين مع بقاء الوجود والتشخص بحاله بالبديهة فكذلك تابى في الفطرة الاولى عن ان يتردد بين ان يقبل الوجود الواحد والوجود المتعدد فان البديهة لا تفرق في استحالة توارد الوجودين بين التوارد الابتدائي والتوارد الطاري فلو لم يجز هذا يجب ان لا يجوز ذلك بالبديهة شبهة اخرى كون قبول قسمة الوهمية ملزوما لقبول القسمة الانفكاكية منقوض بالزمان فانه عندهم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمي دون الخارجي والجواب ان الزمان من حيث طبيعة المقدارية لا يابى من قبول القسمة الانفكاكية بل اباؤه عنه انما هو من جهة خصوصية ذاته ومن جهة امتناع طريان العدم اليه على ما زعموا

واى حصل ان المانع عن الانفكاك في الزمان امر خارج عن الطبيعة المقدارية المطلقة وهو خصوصية ذلك الزمان
فامتناع الانفكاك ههنا ليس لذات المقدار فلا ينافي الامكان الذاتي وايضا من جهة وجوب اتصال الحركة التي
هي محلة على الدوام والاستمرار فان قلت هم صرحوا بان وجوب اتصال الحركة انما هو لكونها محلا للزمان وحافظة له
فكيف يجعل وجوب اتصال الزمان لاجل وجوب اتصال الحركة قلت وجوب اتصال الزمان انما جعل دليلا على وجوب
اتصال الحركة لا علة في نفس الامر كيف ووجوب اتصال الحركة لكونها موضوعا للزمان يجب ان يكون متقدما على وجوب
اتصال الزمان بالطبع فلا يمكن ان يكون معلولا له ومتاخرا عنه بل وجوب اتصال الحركة انما هو من قبل النفس التي
تعلقت بتدبير جرم حاملها هذا فان قيل لعل تلك الاجسام الصغار متخالفة بالطبع فلا يلزم من قبول بعضها
للانفكاك قبول جميعها له ولو بنى على قبول ذيمقراطيس توافقها بالطبع على ما مر في المقصد الاول كان جدليا غير
مفيد في تحقيق ماهية الجسم قلنا فقد ثبت في موضعه ان طبيعة الامتداد الجوهري طبيعة واحدة محصلة نوعية فيجب كون
مقتضاها واحدا في جميع الافراد بحسب تلك الطبيعة الواحدة وان اختلف بسبب العوارض الخارجية قال الشيخ
في الشفا الجسمية المشتركة بين الاجسام باسرها طبيعة نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك الاختلاف
لاجل ان احديهما حارة وتلك باردة وان احديهما لها طبيعة فلكية واخرى لها طبيعة عنصرية الى غير ذلك وهذه
كلها امور خارجة عن طبيعة الجسمية فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود آخر فاتصاف
الطبيعة في الخارج الى تلك الطبيعة فالاختلاف بين الجسميات انما هو بامور خارجة عنها منضافة اليها بحسب الخارج
بخلاف المقدار مثلا فانه ليس شيئا محصلا في نفسه لم يتنوع بكونه خطا او سطحا اذ ليس المقدارية موجودا والخطية والسطحية
موجودا آخر ينضم اليها في الخارج بل الخطية نفسها هي المقدارية المحمولة عليها فالمقدار المطلق لا يوجد في نفسه بل انما
يتحصل بفصول متنوعة لا يوجد الا متقررة انتهى ومنع انحصار التخالف بين الجسميات في تلك الامور الخارجة عنها المنضافة
اليها بحسب الخارج وتجويز ان يكون جسمية الفلك المنضمة في الخارج الى الطبيعة الفلكية مخالفة في الحقيقة لجسمية العناصر المنضمة في
الخارج الى الطبيعة العنصرية وكون مطلق الجسم عرضا عاما او طبيعة جنسية مشتركة بين الجسميات المتخالفة الحقائق

كما اورده المحقق الشريف عليه مدفوع بالتامل الصادق فقد بطل مذهب ذيمقراطيس ايضا كما بطل مذهب جمهور
المتكلمين والنظام وثبت ان الجسم المحسوس المشاهد عبارة عن المتحيز بالذات الطويل العريض العميق وعند المعتزلة
والاقدمون بذلك وعند الاشاعرة الجسم هو الجوهر المنقسم مطلقا فاقل ما يتركب منه الجسم عندهم جزءان وعند جمهور المعتزلة
ثمانية اجزاء فانهم قالوا اذا تالف جوهران حصل خط واذا تالف خطان حصل سطح واذا تالف سطحان حصل جسم
ومنهم من قال اذا وضع خط على خطين متلاقيين في جهة اخرى حصل جسم من ستة اجزاء وقال بعضهم بحصوله من اربعة اجزاء
يتالف في الجهات الثلث وعند الحكماء بالجوهر القابل للابعاد الثلثة وارادوا ما يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة
على زوايا قوايم قال المص في شرح الاشارات هو الجوهر الذي يمكن فيه فرض الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق
وقال صاحب المحاكمات وانما قال يمكن ان يفرض ولم يقل ان يوجد لان تلك الابعاد ليس يجب ان يكون موجودة
فيه كما في الكرة والاسطوانة وان وجدت فيه كما في المربع فليس الجسمية بحسب تلك الابعاد الموجودة فيه بالفعل
بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه ابعاد معينة محدودة الى غايات واطراف معينة والجسمية ليست باعتبار
تلك الابعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل فربما تزول وتتبدل ويبقى الجسمية الطبيعية بعينها انما الجسمية وصورتها
من الاتصال المصحح لفرض ابعاد مطلقة لا يتبدل اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة وايراد عبارة الامكان
لان مناط الجسمية ليس فرض ابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام عن الجسمية بان لا يفرض فيه الابعاد بالفعل بل مجرد امكان
الفرض وان لم يفرض فيه اصلا انتهى فتدبر ليظهر لك ان المراد من الامكان ههنا هو الامكان في نفس الامر ومن
الفرض هو التجويز العقلي فلا يرد ان قيد الفرض غير مفيد مع قيد الامكان لانه يدخل فيما قصد اخراجه من الجواهر
المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن وان كان المفروض محالا كما توهمه الشارح القوشجي ثم التحقيق ان
التعريف المذكور حد للجسم عند الحكماء كما قد صرح به المص في شرح الاشارات حيث قال وقد زيف الفاضل الشارح
حده المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على ساير كتبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد
ليس بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا ذا نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية

اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ
مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنسا
وعن الثاني انه انما ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل
للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شأنه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التزييف مغالط انتهى كلام المص لكن الشيخ قال في
الهيات الشفا قد جرت العادة بان يقال ان الجسم جوهر طويل عريض عميق ثم قال بعد ما بين المراد من الطول والعرض والعمق
وانها الابعاد الثلثة وانها لا يجب ان يوجد بالفعل على الوجوه المفهومة من الابعاد الثلثة حتى يكون جسما بل معنى هذا
الرسم للجسم ان الجسم هو الجوهر الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتداء فيكون ذلك المبتدأ هو الطول ثم يمكنك
ان تفرض بعدا آخر مقاطعا لذلك البعد على قوايم فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض ويمكنك ان تفرض بعدا ثالثا
مقاطعا لهذين على قوايم تلتقي الثلثة على موضع واحد ولا يمكنك ان تفرض بعدا عموديا بهذه الصفة غير هذه الثلثة
وكون الجسم هو المنقسم في جميع الابعاد وليس يعني به انه منقسم بالفعل مفروغ منه بل على انه من شأنه ان يفرض فيه هذا القسم
انتهى فتوهم صاحب المحاكمات من قوله بل معنى هذا الرسم الخ انه ليس بحد لان معنى الرسم لا يكون حدا وليس كذلك فان قوله معنى
هذا الرسم يعني به ان معنى هذا الذي لو ابقي على ظاهره وكان المراد منه ماله طول وعرض وعمق بالفعل لكان رسما هو ما من شأنه
وفي امكانه ان يفرض فيه ذلك فيكون ذلك المراد منه حدا لا محة وكيف يتوهم من الشيخ ان لا يقول بحدية هذا التعريف
وهو قائل بجنسية الجوهر فاذا كان الجوهر جنسا ولا شك ان ما من شأنه ان يفرض فيه الابعاد لا مانع فيه من كونه فصلا
فالتعريف بهما يكون حدا لا محة وما يدل صريحا على كون الشيخ قائلا بحدية التعريف المذكور ما قاله متصلا بما نقلنا عنه
وهو قوله فهكذا يجب ان تعرف الجسم وهو انه الجوهر الذي كذا صورته وهو بها ما هو ثم سائر الابعاد المفروضة بين نهاياته
ونهاياته ايضا واشكاله واوضاعه امور ليست مقومة له بل هي تابعة لجوهره وربما لزم بعض الاجسام شيء منها او كلها و
ربما لم يلزم بعض الاجسام شيء منها او بعضها انتهى ثم سائر تشكيكات المحاكم في هذا المقام قد دفعناها في حواشينا على شرح
الاشارات واما اعتبار تقاطع الابعاد على زوايا قوايم فانما هو ليصير مفهوم قابل الابعاد عنوانا للحقيقة الفصلية قال

ضح كونه عنوانا للحقيقة ما هو فصل للجسم انما هو بهذا الاعتبار لا لاخراج السطح الجوهري على ما توهم لان السطح الجوهري ليس له
حقيقة موجودة فيحتاج الى الاحتراز عنه شيء واحد في حقيقة ليس متالف الحقيقة من اجزاء لا تتجزى او اجسام صغار
صلبة ومتصل في ذاته عن مفاصل واجزاء كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي الى ما لا يتناهى
واما الانقسام الانفكاكي فلا تقبله بالفعل الى ما لا يتناهى بل ينتهي لا محة الى ما لا يقبل الانفكاك اصلا مع كونه قابلا
لفرض شيء دون شيء وذلك لانتهائه في الصغر الى حيث لا يكون في وسعه قبول فعلية الانفكاك لكون غاية الصغر
مانعة عن ذلك فلا ينافي قبوله الذاتي للانفكاك وايضا لو خرج جميع الانقسامات الى الفعل لزم التسلسل لكون
الاجزاء مترتبة لا محة وايضا يلزم تحقق الكثير بلا واحد كما مر وهو محال واما ما قيل من انه لو وجدت تلك الانقسامات
الغير المتناهية الى الفعل ثم فرض تركب تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم كون المركب منها غير متناهي المقدار ففيه ما
مر ان تلك الاقسام لكونها متناقصة لا يستلزم عدم تناهي مقدار المؤلف منها بل لا يزداد مقداره على ما كان
قبل التحليل الى تلك الاقسام واما انه مع ذلك قابل لفرض شيء دون شيء قليلا يلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى
فبطل مذهب الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل من ان الجسم متصل في ذاته لكنه ينتهي في الانقسام الى حد لا يقبل
الانقسام بعده اصلا فان قلت يجوز ان ينتهي القسمة الخارجية ويبقى القسمة الوهمية ثم ينتهي الوهمية ويبقى الفرضية العقلية
ثم ينتهي هي ايضا فلا يلزم الا وجود الجزء في العقل لا في الخارج ولا في الوهم وهو غير مستنكر كيف ولو لم يمكن وجوده
لا في الوهم جزئيا ولا في العقل كليا لامتنع الحكم عليه بالامتناع قلت الوجود العقلي الذي يتوقف عليه الحكم انما هو
تصوره لا ان الحكم على موجود خارجي بان فيه شيئا بحسب الخارج غير منقسم بحسب العقل واللازم من انتهاء القسمة الفرضية
انما هو هذا لا ذاك فليتفطن فان قلت جميع الانقسامات الممكنة الخروج من القوة الى الفعل لا يخلو اما ان يكون
متناهية او غير متناهية فعلى الاول يلزم وقوف القسمة عند الانتهاء الى الجزء الاخير وهو خلاف ما قرروه من انه
يقبل الانقسام الى لا نهاية وعلى الثاني يلزم ما ذكرتم من المحال قلت تلك الاقسام ليست متناهية ولا غير متناهية
بالتناهي العددي لانها لم تصر معروضة للعدد ولم تصر معروضة للعدد لانه لم يعتبر عروض القسمة لها والاقسام التي يعرض لها

القسمة بالفعل اما في الخارج او في الذهن متناهية ولا يلزم وقوف القسمة مطلقا الى الجزء الاخير وان لم يكن منقسما
بالفعل لكن يمكن اعتبار القسمة فيه والحاصل ان كل ما اعتبر عروض القسمة لها متناهية ولا يلزم وقوف القسمة وما لم يعتبر عروض
القسمة لها غير متصف بالنهاية واللانهاية اوهام وتنبيهات اعلم ان على ابطال الجزء واتصال الجسم شكوكا غير
ما مر يستصعب نجب ابطالها الاول انه يلزم على هذا التقدير ايضا انتفاء السرعة والبطوء كما على تقدير تركب الجسم من الاجزاء
على ما مر بيان ذلك ان كلا من المتحركين السريع والبطي في كل آن يفرض له اين ليس له ذلك الاين قبل ولا يكون بعد فجميع
الانات المفروضة في زمان حركتهما مساوية لجميع الايون التي للحل واحد من المتحركين فجميع الايون التي تفرض للسريع
مساوية لجميع الايون التي تفرض للبطي فاذا فرضنا الجسمين متساويين في المقدار لزم تساوي مسافتهما فلم يكن احدهما
اسرع والاخر ابطأ. وبوجه آخر يلزم ان لا تدرك السريع البطي كما على مذهب النظام لانه اذا قطع السريع البعد المفروض
بينهما ووصل الى نقطة كان البطي في ذلك الزمان بعدا اقل من البعد الاول ووصل الى نقطة اخرى ثم اذا قطع السريع فيها او لا قطع البطي
هذا البعد الاقل قطع البطي بعدا اقل من الاقل وهكذا الى غير النهاية وبوجه آخر كلما اتصف السريع بجزء من المقولة
فان لم يتصف البطي ايضا بجزء منها يلزم ان يسكن وان اتصف يلزم امتناع اللحوق الثاني انا اذا فرضنا
مخروطا تحرك على راسه فراسه اذا انتقل من حيز ما يجب ان ينتقل فوقه لعدم قابليته للتجزي الى حيز آخر يليه لامتناع
الطفرة وهكذا فيلزم تتالي احياز غير منقسمة فيلزم الجزء وتتالي الانات والجواب عنهما بعد ما مر من معنى
اللانهاية ههنا ان المتحرك في كل مقولة له فرد واحد من تلك المقولة غير معين بل سيال هو باق بذاته وتوارد
عليه النسب والاضافات اي اللاتعقل لسيلانه واستمراره بالقياس الى الحدود التي تفرض في المسافة فالمتحرك في الاين مثلا
ليس له في حد من حدود المسافة كون مباين لكونه في حد آخر منها بل انما له الا كون واحد سيال يتغير نسبه
واضافاته الى تلك الحدود فلا اتصاف له بفرد معين من الاين بالفعل ولا انتقال من اين بالفعل الى اين
آخر بالفعل ليلزم ما ذكرت الثالث ان الزمان غير قار الذات فالموجود الحاضر منه غير متصل بماضيه لكونه
معدوما ولا يتصور اتصال الموجود بالمعدوم فاذا انقضى هذا الجزء ووجد جزء آخر يكون هو ايضا غير منقسم وغير

متصل بما سبقه بل منفصل عنه كما هو عن سابقه وهكذا فالزمان ليس الا آنات منفصلة لا امرا متصلا فيكون
الحركة والمسافة ايضا كذلك والجواب عنه ان الزمان الموجود انما هو امر بسيط يقال له الآن السيال وهو بازاء الحركة
التوسطية وما يتقضى منه ويتجدد ليس الا نسبا واضافات اعتبارية فلا يلزم ما ذكرت وسيأتي تحقيق ذلك في مبحث
الزمان الرابع ان وجود الاطراف كالخط والسطح موجه على تقدير الجزء بان يتركب نقاط جوهرية فيحصل الخط وخطوط
جوهرية فيحصل السطح واما على تقدير نفي الجزء فمشكل لان السطح يجب ملاقاته للجسم لا يلاقي كله او بعضه والا لانقسم
مثله بل يجب ان يلاقي طرفه وهذا مع كونه محذورا انتقل الكلام الى هذا الطرف فيتسلسل الاطراف وهو محال ومع ذلك
لو حصل من مجموعها عمق لزم الجزء او مثله اولا فحكم المجموع حكم سطح واحد ويلزم المحذورات بحذافيرها والجواب ان
الاطراف وان كانت موجودة لكن ليس لها ذوات منفردة ليحكم بالملاقات بينها وبين الجسم او عدمها بل
هي موجودات تحليلية ففي الجسم ليس امران موجودان كل منهما بوجود على حدة احدهما الجسم والآخر السطح بل المتحقق امر
واحد اذا اعتبر من حيث انتهائه واخذ ظاهره من حيث هو ظاهره فقط كان المعنى الحاصل من هذا الاعتبار هو السطح
وقس عليه النقطة الخامس انه يلزم ان لا يحدث حركة اصلا لان زمان الحركة محدود وبآن هو مبدؤه فالحركة لا توجد
في هذا الآن لانها كون المتحرك بين المبدأ والمنتهى وهو في المبدأ بعد ولا في آن آخر بينهما زمان والا لم يكن
ما فرض مبدأ مبدأ بل في آن يليه فتتالي الانات السادس ان المتحرك انما يصل الى كل حد من حدود المسافة في
آن فالوصول اما ان يحدث في آن يليه فتتالي الآنات او في آن بينهما زمان فيبقى الوصول زمانا وانقطع
الحركة وير ومثله في اللاانطباق واللامحاذاة السابع ان الآن اما ان ينعدم شيئا فشيئا فينقسم او دفعة
فعدمه في آن يليه وننقل الكلام اليه فتتالي الآنات والجواب عن هذه الثلثة ان الحدوث على انحاء ثلثة دفعي
وهو ان يحدث شيء دفعة في آن سواء بقي بعده او لا وهذا كالصور والهيأت القارة وتدريجي وهو ان يحدث شيئا
فشيئا منطبقا على الزمان ولا يوجد بتمام في آن من الآنات كالحركة القطعية والصوت وامثالهما فهذا الحادث
ينطبق حدوثه على الزمان ولا يتصف بالحدوث في شيء من الآنات المفروضة فيه لا الآن المبدأ ولا غيره

[illegible]

ونفس زمانه وهو ان يحدث الشيء في نفس الزمان ويوجد بتمامه في كل آن من آنات مفروضة في زمان وجوده
الا الآن الطرف وذلك كالحركة التوسطية والاوصول وامثاله وعدم الآن ايضا من هذا القبيل قال الشيخ في
طبيعيات الشفاء في حل اشكال عدم الآن والذي نظن انه يمكن ان يقال ان الآن اما ان يعدم تدريجا ويمتد
اخذه الى العدم او دفعة فعدم في آن فنقول في دفعه ان المعدوم او الموجود دفعة ليس لازما المقابل الذي توجد
او يعدم تدريجا بل هو اخص منه وذلك المقابل يصدق على ما يوجد او يعدم دفعة وعلى ما يكون في جميع زمانه
معدوما وفي طرفه الذي ليس بزمان موجودا وعلى ما يكون في جميع زمانه موجودا وفي طرفه الذي ليس بزمان
معدوما انتهى الثامن ان اقليدس برهن في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول على ان الزاوية
الحادثة بين عمود اخرج من طرف قطر الدايرة وبين المحيط اصغر من جميع الحواد المستقيمة الخطين فاذا تحرك العمود فاما ان
يقطع هذه الزاوية في آن او في زمان فعلى الاول يكون قد قطع جزءا لا يتجزى وعلى الثاني تحقق حادة مستقيمة
الخطين في اثناء الحركة اصغر من تلك الزاوية وهذا ما اورده الشيخ في طبيعيات الشفا بقوله ومن حججهم وجود زاوية غير
منقسمة وهي التي جعلها اقليدس اصغر الحادات التاسع انه لو كانت المقادير قابلة للقسمة الى غير النهاية كانت
الزاوية القائمة ايضا كذلك فالزاوية المذكورة التي هي احد الحواد المستقيمة الخطين اما ان يكون امثالها الواقعة
في الزاوية القائمة لكونها مشتملة عليها بعدة غير متناهية فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين واما ان يكون
بعدة متناهية فاذا انصفت القائمة بعدة زايدة على عدة اضعاف تلك الحادة يحدث حادة مستقيمة الخطين اصغر
من تلك الزاوية لا يخفى العاشر ان مدار كثير من الاستدلالات المذكورة انما هو على بطلان الطفرة لكن الطفرة جايزة
لانه بين اقليدس في المقالة المذكورة ان الزاوية الحادثة بين قطر الدايرة ومحيطها اعظم من كل حادة مستقيمة الخطين
فاذا فرضنا تحرك القطر حول طرفه يصير تلك الزاوية بمجرد حركة القطر منفرجة من غير ان تصير قائمة لامتناع حدوث
القائمة بين المستقيم والمستدير لانا اذا طبقنا المستقيم على ضلع قائمة مستقيمة الخطين فالضلع الاخر المستدير لا ينطبق على
الضلع الاخر المستقيم من القائمة لامتناعه فاما ان يقع داخل القائمة فيكون الزاوية اصغر من القائمة او خارجها

بلغ

فيكون

فيكون اعظم من القائمة وصيرورة الحادة منفرجة من غير ان تصير قائمة لا يمكن الا بالطفرة وايضا الزاوية
الحادثة بين الخط المماس للدايرة وبين محيطها احد الحواد المستقيمة الخطين كما مر فاذا تحرك الخط المماس الى جهة
الدايرة ادنى حركة مع ثبات نقطة التماس تحصل زاوية مستقيمة الخطين وهي اعظم من الزاوية المذكورة من دون
ان تصير مثلها وهذا هو الطفرة وايضا الزاوية الحادثة بين مماس الدايرة على طرف قطرها وبين قطرها قايمة والحادثة
بين قطر الدايرة ومحيطها اعظم الحواد المستقيمة الخطين كما مر فمتى تحرك الخط المماس الى جهة المركز ادنى حركة مع
ثبات نقطة التماس انتقل من التماس الى التقاطع فيصير اصغر من زاوية القطر والمحيط من غير ان يصير مساوية لها و
بعكس ما قلنا اذا فرضنا رجوع ذلك الخط الى ما كان اولا من موضع التماس يصير قايمة من دون ان يبلغ
الى مساواة زاوية القطر والمحيط والجواب عن هذه الثلثة يتوقف على تحقيق حقيقة الزاوية وهي عند اكثر
المحققين عبارة عن السطح المحدب الحاصل من تلاقي خطين من غير ان يتحدا خطا واحدا فورد عليه اشكال وهو ان
السطح في جهتين والزاوية انما ينقسم في جهة واحدة فكيف يكون سطحا ولصعوبة هذا الاشكال ذهب
كثير منهم الى ان الزاوية من مقولة الكيف زعما انها هيئة الحدابة عارضة للسطح المذكور والحق انه لا منع لهم
ذلك لان معروض الاحداب من حيث هو معروض له لا ينقسم الا في جهة مع كونه سطحا بل التحقيق هو ان
السطح مثلا قد يوخذ من حيث انه متعين من جميع الجهات كما في الاشكال المسطحة وقد يوخذ من حيث تعينه في جهة
او جهتين فلا دخل في هذا التعين لجهة اخرى كما اذا اخذ من حيث طوله ذراع فانه لا دخل في هذا التعين لنهايته
العرضية والزاوية من هذا القبيل فانها سطح معروض لهيئة الحدابة وهذا يوجب تعينها من جانب الراس
بخلاف الوتر فانها غير متعينة من هذا الجانب لا يحدها حد ولا يلزم التناهي فاذا قسمت بالاوتار انقسم ذات
السطح لا من حيث هو معروض للاحداب اذا عرفت هذا فاعلم ان قطع الزاوية يتصور بوجهين احدهما ان ينطبق
خط على ضلع فينفصل عنه من طرف دون طرف ويدخل فيما بين الضلعين ثم ينطبق على الضلع الآخر وثانيهما
ان يتحرك الخط من راس الزاوية الى جانب وترها عرضا فلا يقسم الزاوية اصلا فانها لم تقع في طريق حركة الخط من

بلغ

حيث هي زاوية بل من حيث هو سطح فقط فنقول اذا تحرك العمود الخارج من طرف قطر الدايرة الى جانب القطر
فلا يمكن ان يقطع الزاوية الا على الوجه الثاني دون الاول وهو ظاهر ولما لم يكن للحركة آن اول ولم يكن
سطح الزاوية متعينًا ولم يكن قطع الزاوية على الوجه الاول لم يتات الترديد بان قطعها في آن او في زمان
فاندفع الاشكال الاول من هذه الثلثة كذا قال بعض الافاضل واما الشيخ فانه لما قرر الاشكال من حيث لزوم
عدم انقسام الزاوية مطلقا كما نقلنا عنه ولم ياخذ فيه حركة العمود اجاب عنه بقوله واما حديث الزاوية
المذكورة فانها ليست غير منقسمة بل هي منقسمة وهناك زوايا اصغر منها بالقوة بلا نهاية انما قام البرهان على
انه لا يكون زاوية من خطين مستقيمين حادة واصغر من تلك وليس اذا قيل انه ليس شيء بصفة كذا اصغر من كذا دل
على انه ليس شيء البتة اصغر منه وكل من حصل علمًا باصول الهندسية علم ان تلك الزاوية تقسم بالقسمة الى لا نهاية
انتهى ثم نقول ولما لم يكن سطح الزاوية متعينًا اصلًا لم يصح لان ينسب الى سطح آخر بانه مثله او ضعفه او اصغر منه او
اكثر منه بقدر نعم لو كان الاتحاد ايام من نوع واحد كان يكون زاويتان مستقيمتا الخطين لصح ان ينسب احد الاتحادين
الى الآخر واما اذا اختلفا كما نحن فيه فلا يتحقق بينهما نسبة اصلا حقيقة وتوضيحه ان الزاوية المختلفة الضلعين لها
اعتباران اعتبار انها سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم ومستدير وهي انما تقع في طريق تلك الحركة المذكورة بالاعتبار
الاول فقط دون الاعتبار الثاني لان نسبتها من الزاوية المستقيمة الخطين لا يمكن ان يساوي زاوية مختلفة الضلعين و
كذلك العكس فانه اذا اطبق المستقيم من مستقيمة الضلعين على المستقيم من مختلفتها فاما ان يقع المستقيم الآخر بين
المختلفين او خارجًا اذ لا يمكن انطباق المستقيم على المستدير فلا ينطبق مستقيمة الضلعين على مختلفتها وبالجملة
يختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين باستقامتهما معًا وكون احدهما مستقيما والآخر لكون المستدير
والمستقيم مختلفين بالنوع ونحن من افراد احد المقدارين المختلفين بالماهية لا يقع في طريق حركة الآخر فالمتزايد بحسب
المقدار الخطي بالحركة مثلا لا يساوي في شيء من المراتب مقدارا سطحيًا وبالعكس وكذلك السطح بالقياس الى الجسم التعليمي و
بالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا تحرك ضلعه وصار اكثر انما يبلغ بالتدريج الى مساواة جميع الافراد المتوسطة

في المقدار بين المبدء والمنتهى من ذلك النوع وهي الواقعة في مسلك تلك الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة النوع
الآخر اذ لا يكون تلك الافراد واقعة في ذلك المسلك ولا متوسطة بين مبدئه ومنتهاه فاندفع الاشكالان
الباقيان منها فان قيل فكيف قالوا ان الزاوية المذكورة اصغر الزوايا المستقيمة الاضلاع او اعظمها وكيف
عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين قلنا الازيدية وكذا الانقصية بالاشتراك
او بالحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين متشاركين اي مقدارين يوجد لهما عاد مشترك والنسبة بينهما لا محالة
عددية كما عرفت وهذه هي التي يقتضي التجانس بين المتناسبين وكون احدهما مشتملا على الآخر مع شيء زايد وعلى ما
يتحقق بين مقدارين مختلفين بالماهية لا يمكن ان يبقى لواحد منهما اي جزء من صاحبه وهذه هي النسبة الصمية وهي لا يقتضي
التجانس بين المتنسبين هذا الى دي عشر اذا تدحرجت الكرة على سطح مستو بعد مماسته بنقطة كما مر يكون ملاقاة
دايرة منها لخط مستقيم منه بنقطة بعد نقطة ويلزم منه تتالي النقاط وتركب الخط منها وهذا من اقوى حججهم قال
شارح المقاصد والحق ان حديث الكرة والسطح قوي والجواب عنه ما قاله الشيخ في طبيعيات الشفا بقوله واما حديث
ما اورد من السطح والكرة فانه لا ندري هل يمكن ان يوجد كرة على سطح بهذه الصفة في الوجود وهو في التوهم
فقط على نحو ما يكون التعليميات ولا ندري انه ان كان في الوجود فهل يصح تدحرج عليه او لا يصح فربما استحال
تدحرج عليه وبعد هذا كله فليس يلزم ان يكون الكرة مماسة للسطح والخط في اي حال كان بالنقطة لا غير بل يكون
في حال الثبات والسكون كذلك فاذا تحركت ماسة بالخط في زمان الحركة ولم تكن البتة وقت بالفعل تماس فيه
بالنقطة الا في الوهم اذ ذلك لا يتوهم الا مع توهم الآن ولا وجود له بالفعل وبالجملة فان هذه المسئلة لا تحقق
مسلم لان المسلم هو ان الكرة لا يلقى السطح في آن واحد الا بنقطة وليس يلزم من هذا ان يكون الحركة تنتقل من
نقطة الى نقطة مجاورة لها ومن آن الى آن مجاور له فانه ان سلم هذا لم يحتج الى ذكر الكرة والسطح بل صح ان
هناك نقطا متلاقية ولانها تاليف الخط وآنات متجاورة ولانها منها تاليف الزمان واذا كان المسلم
هو ان الكرة تلاقي السطح في آن وكان الخلاف في ان الحركات والازمنة غير مركبة من امور غير متجزية ومن آنات

كالخلاف في المسافة وكان انما يلزم تجاور النقط لو صح تجاور الآنات كان استعمال ذلك في اثبات تتالي
النقط كالمصادرة على المطلوب الاول فانه لا يتم هذا البيان الا بان يقال انه في هذه الحالة تلاقي بنقطة وفي
الحالة الثانية تلاقي بنقطة والحالات متجاورة فالنقط متجاورة فان لم يقل هذا لم يتم الاحتجاج انتهى كلام الشفاء
الثاني عشر انه لو كانت القسمة بغير نهاية لكان قطع المسافة يتوقف على قطع نصفها وقطع نصفها على قطع
نصف نصفها وهكذا الى غير النهاية فلا يمكن قطعها في زمان متناه ضرورة توقف قطع الانصاف الغير المتناهية
على زمان غير متناه كما مر في مذهب النظام والجواب ان هذه الانصاف الغير المتناهية انما هي بالقوة وعلى سبيل
الانفراض لا بالفعل وعلى سبيل الانفصال فهذه شبهة نشأت من اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل على ما مر وقد
يجاب بما مر من كون الانصاف متناقصة فلا يتوقف قطعها على زمان غير متناه كما لا يلزم اشتمالها على مقدار
غير متناه فهذه جملة من الشكوك التي استصعبوا التفصي عنها ولهم شكوك غير هذه ليست بهذه المثابة وباتفاق
طرق التفصي عن هذه يسهل التفصي عن تلك اذا اوردت جدا المسئلة الحادي عشر في نفي الهيولى والمادة بالمعنى الخارج
من تقسيم الجوهر اعني ما يكون جزءا للجسم ومحلا لجزء آخر هو المسمى بالصورة فانه لا نزاع على ما هو في شرح التلويحات بين
جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولى بالمعنى الاعم اي الامر القابل للاتصال والانفصال والصورة
والهيآت المتواردة على الجسم فانه اذا قيل تكون حيوان من الطين او خلق الابن من نطفة ابيه فلا يخلو اما
ان يكون الطين باقيا طينا وهو حيوان او النطفة باقية نطفة وهو انسان حتى يكون شيء واحد في حالة
واحدة طينا وحيوانا او نطفة وانسانا واما ان يكون قد بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء
اصلا وكذا الطين ثم حصل انسان او حيوان وح ما صارت النطفة انسانا وما خلق من الطين حيوان
بل ذلك شيء بطل بالكلية وهذا شيء حصل ابتداء واما ان يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية او الطينية
قد بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان او حيوان والاولان باطلان بالاتفاق وكذا
كل من زرع بذر النبت منه شيء او تزوج ليكون له ولد يحكم على الزرع بانه من بزره ويفرق بين ولده وغيره

بانه من مائه فالثالث هو معتقد الكل فظهر ان الخلاف ليس في ثبوت مفهوم الهيولى والمادة بهذا المعنى بل فيما يصدق
عليه هذا المفهوم أهو اجزاء لا تتجزى ام اجسام صغار صلبة ام هو نفس الجسم بما هو جسم ام شيء ابسط من الجسم وجزء له فذهب
الى كل واحد منها طائفة فالحكماء بعد ما اتفقوا على ان الجسم البسيط امر متصل في ذاته غير ذي مفاصل بحسب حقيقته كما هو
عند الحس افترقوا فرقتين فرقة ذهبوا الى ان الجسم كما انه غير متألف من الاجزاء المتباينة كذلك هو غير متألف بحسب الحقيقة
من الاجزاء الخارجية مطلقا بل هو بسيط صرف قائم بذاته لا في محل وقابل لطريان الانفصال على المتصل منه و
لطريان الاتصال على المنفصل منه مع بقائه في الحالين بحسب ذاته من غير ان يزول شيء من ذاته ويحدث شيء في
ذاته ويسمونه من حيث جوهره وذاته جسما ومن حيث قبوله للصور والهيآت التي تختلف بها الاجسام انواعا هيولى
وهذا المذهب منسوب الى افلاطون واختاره من الفلاسفة الاسلامية صاحب الاشراق وذهب فرقة اخرى كارسطاطاليس
والشيخين وجمهور المشائين الى ان هذا الجوهر المتصل حال في جوهر آخر هو الهيولى الاولى والجسم البسيط مركب منهما واشهر ما
استدلوا به هو طريقة الفصل والوصل وتقريرها يستدعي تمهيد مقدمات الاولى لفظ الاتصال يطلق على معان
بعضها حقيقي لا بالقياس الى الغير وبعضها اضافي بالقياس الى الغير فالحقيقي اثنان احدهما كون الشيء بحيث
يمكن ان يفرض فيه اجزاء يشترك في الحدود ويلزمه ان لا يكون فيه مفصل بالفعل فانه لو كان فيه مفصل
بالفعل لم يكن الجزآن مشتركين في حد واحد كما في العدد والمتصل بهذا المعنى فصل مقسم للكم ومقوم للمقدار وهذا اشهر
معنييه الحقيقيين وثانيهما كون الشيء في حد ذاته بحيث يعرضه الاتصال بالمعنى الاول ويعبر عنه بكون الشيء في حد ذاته
ممتدا في الجهات وبهذا المعنى يطلق اسم المتصل على الصورة الجوهرية قال الشيخ في الهيات الشفاء واما الكميات
المتصلة فهي مقادير المتصلات اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة وقال المص في شرح
الاشارات عند شرح قول الشيخ ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال بهذه العبارة يريد بالمتصل بذاته
هاهنا الصورة الجسمية وهي التي من شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي في ذلك
الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا بسائر الاشكال ثم قال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق

على هذه الصورة قول الشيخ ثم نقل ما ذكرنا من كلام الشيخ المنقول آنفا والمتصل بهذا المعنى فصل مقسم للجوهر ومقوم
للجسم بمعنى الصورة الجسمية واما المعنى الاضافي فهو ايضا اثنان احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر كما في
ضلعي الزاوية وثانيهما كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر وان لم يتحد نهايتاهما كما في حلقي القيد الحديد ثم ان
الانفصال ايضا لكونه مقابلا للاتصال ينقسم انقسام الاتصال وكل اتصال باي معنى كان من المعاني المذكورة يقابله
انفصال بالمعنى الذي يقابل ذلك المعنى من الاتصال لا محة فالاتصال الذاتي عن كون الشيء بحيث لا يكون فيه مفصل
بالفعل بحسب الحقيقة يقابله الانفصال الذي بازائه عن كون الشيء بحيث يكون فيه مفصل بالفعل ثم ان المراد ههنا
ليس الا المعنى الحقيقي باي معنيه كان قال المص في شرح الاشارات بعد كلام المنقول آنفا ولو حمل المتصل ههنا
ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الان الحق ما ذكرناه انتهى وذلك لان التحقيق
ان الجسم التعليمي ليس الا مرتبة تعين الصورة الجوهرية التي الممتدة بنفس الذات فان الحق ان في الجسم ليس امتدادان
متغايران بالذات احدهما الصورة والآخر المقدار بل الممتد بنفس الذات لحسب جوهر ذاته ان يمتد ابعاده في
الجهات وليس يلزم بحسب نفس جوهر ذاته بان يتعين امتداداته بالتناهي او باللاتناهي وكذا الشيء من خصوصيات
الاقدار المساحية المعينة في التناهي اما وجوب تناهي ابعاده فيلزم في الوجود بالبرهان واما خصوصيات الاقدار
المساحية فبحسب خصوصيات الاستعدادات فطبيعة مطلق الامتداد مرتبة ذات الجسمية الطبيعية وتعين خصوصيات
الاقدار المساحية مرتبة الجسمية التعليمية فالفرق بين الجسم التعليمي والصورة الجسمية ليس الا بالتعين والابهام كنسبة
التشخص الى الماهية المتشخصة فسواء اخذ المتصل في البرهان باي من المعنيين الحقيقيين ومع ذلك فالحق هو اعتبار
المتصل بالمعنى الجوهري لكونه هو الاصل وبالذات فاثر الهيولى يدور اثباتا ونفيا على ثبوت المتصل الجوهري وعدم
وان على تقدير ثبوته هل يعدمه الانفصال اذا طرا ام لا فالمثبتون يدعون الاثبات في كلا المقامين و
النافون النفي فيهما الثانية ان الجسم بطريان الانفصال عليه لا ينعدم بالكلية بحيث لا يبقى منه شيء وهذا ضروري
وقد ينبه عليه بان التفريق لو كان اعداما لكان نسبة المياه التي حصلت من الجرة في الكيزان الى الماء الذي كان في

۵جو

الجرة نسبتها الى ماء البحر مثلا والتالي باطل فكذا المقدم لا يقال على تقدير بقاء الجزء المسمى بالهيولى ايضا
يلزم ذلك لكون هيولى العناصر واحدة بالشخص عندهم وايضا كون الماءين الحادثين جزءين وهميين للماء
الذي في الجرة هو الفارق لانا نقول كون الشيء واحدا بالشخص لا ينافي كونه حصصا متفرقة اذا لم يكن الاتصال
ذاتيا له كما في الهيولى التي في الجرة فحصة الهيولى التي في الجرة غير الحصة التي في البحر مع كون الهيولى واحدة بالشخص
على انه يمكن ان يقال كون المادة في ضمن الصورة التي كانت متقرنة بها حال كونها في الجرة مستعدة لقبول
الصور المتكثرة التي اقترنت بها في الكيزان يكفي في الحكم بكون مياه الكيزان من ماء الجرة دون ساير المياه والماءان
الحادثان كما يصح كونهما جزءين وهميين لماء الجرة يصح كونهما كذلك لماء البحر اذا لم يكن هناك مادة مشتركة
الثالثة كون الحق هو ان التشخص متحد مع الوجود بالذات كما مر في بحث التشخص والوجود متحد مع الماهية بالذات
في الخارج كما مر في مباحث الوجود فلو كان في الوجود شيء هويته هو الاتصال اي كان متصلا بنفس الذات كان
وجوده وتشخصه نفس اتصاله بالذات فلو طرا الانفصال عليه وانعدم اتصاله لزم انعدامه ضرورة انعدام
الشيء بانعدام وجوده وتشخصه وهذا معنى قولهم ان الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية وذلك بناء
على كون التشخص مساوقا للوجود وعلى ما حققنا من كون التشخص عين الوجود فالوحدة الاتصالية عين الوحدة
الشخصية فيما هو متصل بالذات فيكون الانفصال تحول وجود واحد الى وجودين وبعد تمهيد هذه المقدمات
نقول لما ثبت بطلان الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه وثبت اتصال الجسم بالمعنى الاول من الحقيقيين وجب اتصاله
بالمعنى الثاني منهما ايضا اعني كونه متصلا بنفس ذاته بل اتصالا فانما بذاته لا متصلا باتصال زايد عليه قايم به
قيام العرض بالموضوع يعني باتصال الجسم التعليمي على ما يزعمه الجمهور والا لتقدم بالوجود وعلى ذلك الاتصال العرضي
تقدم الموضوع على العرض فهو في هذه المرتبة المتقدمة بحسب الوجود اما ان يكون منفصل الذات وهو باطل
واللازم كونه ذا مفاصل وتركبه من الاجزاء واما ان يكون لا متصلا ولا منفصلا فيكون في تلك المرتبة
خارجا عما من شانه ان نفرض فيه شيء دون شيء وان يصح فيه فرض الابعاد فيكون من المفارقات في تلك المرتبة

لا محة فلا يجوز ان يعرضه الاتصال العرضي اعني الجسم التعليمي بعد تلك المرتبة ايضا لامتناع كون الشئ اولا قابليس
فرشانه فرض الابعاد ثم صيرورته ثانيا محالا لفرض الابعاد ولمنافاة الذاتية منهما بالضرورة هف فاذا ثبت
كون الجسم متصلا بنفس ذاته وقد سبق انه مما يقبل الانفكاك والانفصال فلو كان الجسم المطلق مجرد هذا الجوهر
المتصل بنفس ذاته فانما بذاته غير حال في جوهر آخر غير متصل ولا منفصل في حد ذاته بل هذا لك الجوهر المتصل ثم فرضنا
طريان الانفصال عليه لزم انعدامه بحكم المقدمة الثالثة وهذا اعني انعدام الجسم بطريان الانفصال وكون التفريق
اعداما باطل لما مر في المقدمة الثانية فوجب كون الجسم المطلق مركبا من جوهرين جوهر متصل في ذاته وهو
الذي ينعدم بالانفصال وجوهر آخر غير متصل في حد ذاته ولا منفصل كذلك وهو الباقي في الحالين فيظهر وجوب
كونه محلا والا لزم انعدامه بانعدام المحل اذ لا بد من الحلول ليحصل التركيب الحقيقي فالحال هو المسمى بالصورة
الجسمية والمحل هو المسمى بالهيولى فان قلت ما ذكرتم من لزوم ان يكون الجسم على تقدير كون اتصاله عرضيا وكونه غير
متصل ولا منفصل في حد ذاته من المفارقات في تلك المرتبة لا محة فلا يجوز يلزم في الهيولى ايض فما الفرق
بينهما في ذلك قلت الفرق هو ان الصورة الجسمية متقدمة بالوجود على الهيولى على ما زعموا فلم يبق للهيولى في
نفس الامر مرتبة وجود يكون فيها عارية عن الصورة وخالية عن سبق الاتصال عليها ليلزم كونها
غير متصلة ولا منفصلة في نفس الامر بخلاف الجسم على تقدير كون الاتصال عرضيا له وكونه موضوعا للاتصال
كما عرفت قال المص في شرح الاشارات واعلم ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال
والانفصال عرضيين متعاقبين على شئ هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتكلمين في وجود المادة
وذلك لان الشئ يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال
فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث تفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شئ
متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشئ هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال
والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق فيسول ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر

لايتقوم

لا يتقوم بالعرض انتهى ثم ان المص في هذا الكتاب اختار مذهب النافين فقال ولا يقتضي ذلك اي كون الجسم
متصلا في ذاته وقابلا للانفصال ثبوت مادة سوى الجسم وهذا اشارة الى ما ذكرنا من انهم يسمون
الجسم باعتبار قبوله للصور والهيآت المنوعة مادة وهيولى وقوله لاستحالة التسلسل ووجود ما
لا يتناهى اشارة الى الاستدلال على ما اختاره على سبيل المعارضة مع الدليل المذكور للنافين وتقريره انه
لو كان انفصال المتصل مقتضيا لوجود المادة الباقية لئلا يلزم انعدام بالكلية لكان انفصال المادة ايض
مقتضيا لوجود مادة اخرى لئلا يلزم انعدامها بالكلية فاذا قسمنا جسما واحدا الى جسمين فلكل منهما
مادة عليحدة فان المادة الواحدة لا يمكن ان تكون في مكانين بالضرورة فالمادتان اما ان يكونا حادثتين عند
انفصال الجسم واما ان يكونا موجودتين بوصف الاثنينية قبل الانفصال فعلى الاول يلزم التسلسل لان
كل حادث مسبوق عندهم بمادة على ما مر وعلى الثاني يلزم وجود مواد غير متناهية بالفعل في الجسم ضرورة
قبوله الانقسام الى غير النهاية واقتضاء كل انقسام وجود مادتين بالفعل وكلاهما محال ومع ذلك
يلزم انعدام الجسم بالكلية كما لا يخفى ولا يخفى ضعفه وانما يتم ذلك لو وجب اتصاف المادة بالوحدة و
الكثرة لذاتها واما اذا كانت في ذلك تابعة للصورة على ما هو مذهبهم فلا قال المصنف في شرح
الاشارات بعد كلامه المنقول آنفا بهذه العبارة وايض ينبغي ان تعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد
الذي يقابلها ايض لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة لتوقف على احوال الشبه المبنية
على اتصاف المادة بالوحدة والتعدد بحسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها
مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة توجد في الحالين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها
مقتضيا لانعدام المادة الاولى ومحوجا الى مادة اخرى وينساق الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة
الموجودة في الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما يتصف بها عند تعاقب الصور انتهى كلامه
انما ذهب في هذا الكتاب الى نفي الهيولى لانه اوفق بقواعد علم الكلام المسئلة الثانية عشر في اثبات ان لكل جسم

يلزم عدم التسلسل

من انواع الاجسام طبيعة مخصصة وهي عند القائلين بالهيولى صورة جوهرية اخرى غير الصورة الجسمية يسمونها
الصورة النوعية وعند القائلين بنفي الهيولى وبساطة الجسم قوة فائضة على الجسم مقتضية لاعراض واحوال واثار
مخصصة وبهذه القوة يصير الجسم نوعا من الانواع فاثبات هذه القوة عندهم بمنزلة اثبات صورة النوعية عند
القائلين بالهيولى فظهر ان هذه المسئلة من تتمة تحقيق ماهية الجسم فلا يكون اجنبية عن المقصود الفصل وهذا ما وعدناك
سابقا فقوله ولكل جسم مكان طبيعي تقتضيه طبيعته ويطلبه هو عند الخروج عنه على اقرب
الطرق اي اقصر الطرق الى الابعاد وبيانها التعينه بذلك بمنزلة ان تقول لكل جسم طبيعة خاصة يقتضي مكانا واحدا
مخصوصا وكذا يقتضي شكلا مخصوصا على ما سيأتي وكذا يقتضي شيئا مخصوصا مما لا بد للجسم منه من الكيفيات والاعراض
لكن اكتفى بتخصيص المكان والشكل بالذكر لان تلك الاحوال اما مختلفة في الاجسام البسيطة كالمكان واما متشابهة
فيها كالشكل فذكر من كل من الطائفتين امرا واحدا ليقاس به غيره على ما وجه به المص اكتفاء الشيخ بهما في شرح الاشارات
في هذا المقام وانما اختار هذين من بين سائر تلك الاحوال لكون كل منهما مما يتعلق به مباحث جليلة كما ستعرف ولما كان المكان
عند المص البعد لا السطح كان مما لا بد منه للجسم وعاما للاجسام كلها كسائر اخواته وعند القائلين بالسطح يكون الحيز من
هذا القبيل لا المكان قال الشيخ في طبيعيات الشفاء في فصل اثبات الحيز الطبيعي بهذه العبارة ونقول ان كل جسم
وكل صفة للجسم لا بد لذلك الجسم من ان يكون له فان له منه شيئا طبيعيا وهذا مثل الحيز فانه لا جسم الا ويلحقه ان
يكون له حيز اما مكان واما وضع وترتيب ومثل الشكل وان كل جسم متناه وكل متناه فله شكل ضرورة وان
كل جسم فله كيفية ما او صورة غير الجسمية لا محالة لانه لا يخلو اما ان يسهل قبوله للتأثير والتشكيل او يعسر او لا يقبل
وكل هذه غير الجسمية وقد يمكن ان يبين ملازمة الجسم لكيفيات اخرى فنقول ان هذه الاشياء وما يجري مجراها لا بد
ان يكون للجسم منها شيء طبيعي ضروري وذلك لان الواقع بالقهر والقسر عارض بسبب يعرض من خارج ووجود الشيء
قد يمكن ان يعقل ولا تعرض له الاسباب التي لوجوده منها بدا الا ما كان منها لازما لطباعه وليس واجبا ضرورة
ان يكون الجسم لا يعقل الا ويلحقه قاسر فيه فاذا كان كذلك فطبيعة الجسم قد يمكن ان يفرض موجودا وهو ما عليه
نفسه

نفسه وليس بقسره قاسر واذا فرض كذلك فقر وطباعه واذا بقي كذلك لم يكن بد من ان يكون له اين وشكل وكل
ذلك لا يخلو اما ان يكون له من طباعه او من سبب من خارج لكنه قد فرضنا انه لا سبب من خارج فبقي ان يكون له من
طباعه والذي من طباعه يوجد له ما دامت طبيعته موجودة ولم يقسر فان كانت طبيعته بحيث يقبل القسر امكن
ان يزول ذلك عنه بالقسر وان كانت طبيعته لا يقبل القسر لم يزل ذلك عنه بالقسر انتهى كلام الشفاء وتلخيص الدليل
بعد فرض كون شيء من تلك الاحوال كالمكان مثلا مما يمتنع انفكاك الجسم في وجوده عنه على كونه طبيعيا له هو ان
نقول المكان مثلا يمتنع انفكاك الجسم في وجوده عنه وشيء من الامور الخارجة الغير المقومة لماهية الجسم ولا الملازمة لما
يقوم ماهيته لا يمتنع فرض انفكاك الجسم في وجوده عنه بالضرورة واستناد ما لا يجوز انفكاك الشيء عنه الى ما يجوز
انفكاكه عنه ممتنع بالضرورة فيجب استناد المكان الى شيء من مقومات ماهية الجسم او الى ما يلزم مقومات ماهية الجسم
من حيث هو نوع من الاجسام مادة وصورة مشتركة وطبيعة مخصصة فاستناد المكان الخاص لا يمكن الى الجسمية المشتركة
لاشتراكها ولا الى المادة لكونها قابلة محضة على انها مشتركة ايضا في العنصريات ولم يتعرض لهما الشيخ لوضوح امرهما
فيجب استناده الى الطبيعة المخصصة وهو المطلوب فان قلت لعله مستند الى تأثير فاعل قلت تأثير فاعله في وجوده
الذي من تتمة فرض وجوده لا دخل له في اقتضائه المكان لان المكان ونظايره ليست من لوازم ماهية الجسم لتكون
تأثير الفاعل في وجوده بالذات وفيها تأثير في لوازم ماهيته بالعرض على ما هو شان لوازم الماهيات في المجعولية بل من
لوازم وجوده وليس لوازم الوجود وشانها شان لوازم الماهيات في ذلك كما حقق في مظانه وتاثيره في
مكانه من الامور التي ليست بمقومة لماهيات الجسم ولا لوجوده ولا لازمة لما هو مقوم فلا يمتنع فرض انفكاك الجسم عنه
واما ما قيل من انه لا يمكن تحقق التأثير في وجود شيء بدون تحقق التأثير فيما هو لازم لوجوده فجوابه ان التأثير
في لازم الوجود لا يجب ان يكون من الفاعل المؤثر في الوجود بل اذا تحقق التأثير في الوجود وجب ان يكون هناك
تأثير متحقق في اللازم سواء كان من الفاعل او من غيره فيمكن قطع النظر عن تأثير الفاعل في اللازم بعد فرض تحقق
تأثيره في الوجود وقد يجاب عن اصل السؤال بان نسبة الفاعل سواء كان موجبا او مختارا الى جميع الامكنة على

السواء فلا بد من مرجح لتخصيص المكان المعين والمرجحات الخارجية يجوز فرض انفكاك الجسم عنها فلا بد من مرجح داخلي
مختص وهو الطبيعة هذا هو الدليل العام لجميع الاحوال التي يمتنع انفكاك الجسم في وجوده عنها وقد يستدل على خصوص
كون المكان طبيعيا بانا نشاهد الاجسام عند خلوها عن القواسر متوجهة خفافها نحو الفوق وثقالها نحو التحت وذلك
بحسب الطبع لا محالة لعدم القاسر هناك وليس ذلك الا لكونها طالبة لامكنتها الطبيعية التي عند الفوق او التحت ويتحدس
من ذلك ان لغيرها من الاجسام ايضا امكنة طبيعية يطلبها لا محالة لو فرض خروجها عنها فيكون لكل جسم مكان طبيعي وهو
المط ويمكن ان يكون قول المص يطلبه عند الخروج على اقصر الطرق اشارة الى الاستدلال عليه بهذا الطريق وعلى هذا
الدليل شك قوي وهو ان توجه الخفاف او الثقال لعله الى نفس الجهة او الى الاتصال بالكل حتى ان بعض الافاضل ذهب
الى ان الاجسام كلها طالبة للجهات بالذات ولامكنتها بالعرض لسبب وقوعها في تلك الجهات على عكس ما هو التحقيق و
ذهب ثابت ابن قرة الى انه ليس لشيء من الامكنة حال يختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بالطبع دون
ما عداه فاذا رمينا مدرة الى الفوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي يجذبه بعلة الجنسية لا لان الطبيعة
الارضية طالبة للمركز فلو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب الآخر
حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق في المكان الذي فيه
الآن حجر لا يرتفع ذلك الحجر اليها لطلبه للاحق الامر العظيم الذي هو شبيهه الى غير ذلك مما لا جدوى في نقله قال الشيخ في
طبيعيات الشفاء قد يشكل في امر الحيز ما لا يشكل في امر غيره فان الجسم المتحرك في جهة ما يعرض له امور من ذلك انه متحرك الى
تلك الجهة ومن ذلك انه متحرك الى مكان ما ومن ذلك انه متحرك الى حيث كليته فلا يدرى انه الى اي واحد من هذه الاشياء
يتحرك ثم شرع في حل الاشكال فقال ولو كان الماء يطلب الجهة والنهاية في نزوله الى اسفل لما وقف دون حدود فوق
الارض ولما طفا على الارض ولما رسب فيه الارض وكذلك حال الهواء لو توهم منه جزء يقسو الحيز الناري فوجد منتقل من
حيز النار الى حيز نفسه وستعلم انه لا يكون لحيز واحد جسمان بالطبع حتى يكون لك ان تقول ان الارض والماء يطلبان
جهة واحدة وحيزا واحدا جسمان بالطبع حتى يكون لك ان تقول ان الارض والماء يطلبان جهة واحدة وحيزا واحدا

ولكن

ولكن الارض اغلب في السبق وكذلك الهواء والنار يطلبان جهة واحدة وحيزا واحدا لكن النار اغلب في السبق ولو كان
الهواء يطلب ما يطلب النار لكنه يعجز عن مساوقته اليه لكنا اذا وضعنا ايدينا على شيء من الهواء احسسنا باندفاعه الى فوق
كما اذا حبسناه في اناء تحت الماء ولو كان يطلب المتحرك المكان فقط والمكان هو السطح الجسم الطبيعي الذي يحويه بالطبع لكان
الماء يقف في الهواء حيث كان لانه في سطح الجسم الذي يحويه ولكانت النار المتصعدة يطلب ان يشتمل عليها مكان هو
سطح فلك وهذا الطلب محال لانه انما يماس طائفة من سطح الفلك من جهة ولو كان يطلب الكلية لكان الحجر المرسل من راس
البئر يلتصق بشفيرها ولا يذهب غورا فان الاتصال بالكل هناك اقرب مسافة ولكان الحجر يصعد لو توهمنا ان كليته زال
عن موضعه فكان في الجو اما ان يكون بالطبع من جهة دون جهة وهذا محال او يكون قد انفعل عن الكلية انفعالا آخر من
جهة اخرى فيكون حركته الى الكلية ليس عن طباعه ولكن لجذب الكلية اياه وقد فرضنا حركته طبيعية وعلى انه يستحيل ان
ينفعل الشيء في شبيهه فعلا واثرا بالطبع من حيث هو شبيهه الا بالعرض ولكانت الارض الصغيرة كالمدرة اسرع انجذابا
من الكبيرة فالذي يجب ان يعتقد في هذا هو ان الحركة الطبيعية يطلب الحيز الطبيعي ويهرب عن غير الطبيعي لا مطلقا ولكن
مع ترتيب من اجزاء الكل مخصوص ووضع مخصوص من الجسم الفاعل للجهات وان الجهة عينها غير مقصودة الا لاجل كون
هذا المعنى فيها وان الكلية التي للكل بسيط ليست مقصودة في الحركة الطبيعية التي لاجزائها بذاتها ولكنها موضوع من
حيث المقصود والمقصود ما ذكرناه فالطلب يتوجه الى هذه الغاية المتحققة فقط ولا يصح الى غيرها واما الهرب
فيصح من مقابلاتها ايها اتفق فانه اذا كان المكان غير الطبيعي وان كان الترتيب طبيعيا هرب عنه مثل الهواء
المنتشف المحصور في آجرة مرفوعة في الهواء فان الآجرة تنتشف الماء من اسفل لشدة هرب الهواء عن محيط غريب والتحام
وقوع الخلاء ووجوب تلازم الصفائح فيخلف الماء في مسام الآجرة متصعدا فيها لهرب الهواء عنها وان كان الترتيب في
القرب والبعد قريبا من الواجب كهرب الماء من الهواء وان كان المكان طبيعيا اذ ليس الترتيب حاصلا انتهى كلام الشفاء
واما النقض باجزاء العناصر من انها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء من الماء مثلا ربما
استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء آخر منه مع جريان الدليلين فيهما وامتناع ان يكون لجسم واحد مكانان

طبيعيان كانا فقد فوع بانها لكونها متفقة مع العناصر في طبايعها لا تقتضي الا مواضعها الطبيعية لكن على اقرب

الطرق فوقوعها تارة ههنا من تلك المواضع وتارة هناك ليس الا بسبب اختلاف اقرب المواضع بالنسبة اليها

حسب وقوعها في الامكنة مختلفة قسرية بسبب اختلاف القواسر قال الشيخ لا يجوز ان يكون للجسم واحد مكانان طبيعيان

الا على جهة ان في جملة مكان الكل احيازا بالقوة ايها وقع فيه بسبب مخصص كان طبيعيا له كالمدرة فان اقرب

خير من خير الارض اليها طبيعي لها والابعد لو حصل فيه لكان يصير ايضا اقرب وكان طبيعيا لها فاما مكانان

متباينان فليس يمكن ذلك فان مقتضى الواحد بالشخص من حيث هو واحد بالشخص امر واحد بالشخص ومقتضى الكلي

المتشابهة الاجزاء جملة مقتضى جميع الاجزاء والاجسام المتشابهة الطبايع لا يستحيل عليها الاتصال الطبيعي بل

ان استحال فانما يستحيل لعرض يعرض وهي في طبيعتها بحيث يجوز عليها ان لو كانت متصلة واذا لا يستحيل اتصالها

فكيف يستحيل تماسها واذا اتصلت وتماست كان الجملة يطلب المكان الطبيعي من حيث هي طبيعة واحدة هي جملة هذه

الطبايع فيجب ان يطلب جملة من الحيز هي هذه الجملة بل هذا الحيز لهذه الجملة كانه جملة تجتمع من احياز واحد واحد فاذن

الاجسام المتشابهة الطبايع فان احيازها كانها اجزاء حيز واحد ويكون لجسم معين من تلك الجملة حيز معين لامر تلك

الجملة لعلة تلك العلة اما وجوده فيه اولا عند ما حدث وهو موافق له بالطبع فوجب لزومه واما اختصاصه بالقرب

فان النار انما تتحرك الى الفوق الى جزء من حيز كلية النار لانه هو اقرب اليها انتهى واما ما قيل من انها اذا خليت و

طبايعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة وما دامت اجزاء موجودة لم تخل وطبايعها ففيه ان ذلك

تخصيص للكلية او حاصله انه لا يقتضي المكنة ولا يتوجه اليها بل الى الاتصال بكلها فهي عند كونها موجودة اجسام

وليست لها امكنة طبيعية لكن لا يرد عليه ان ذلك مسلم في غير الارض واما في الارض فاليبس الطبيعي مانع عن

الاتصال بالكل وذلك لان اجزاء الارض ما دامت ممنوعة عن الاتصال فهي مقسورة لا محالة فلم تخل وطبعها واما

ما يتوهم من ان ذلك غير مسلم في غير الارض ايضا على راي من يقول ببساطة الجسم اذ عندهم اذا اتصلت الاجزاء انما

يرتفع كثرتها لا وجودها فمدفوع بانها على ذلك التقدير غير موجودة لكن وجود الكل فلا يقتضي سوى مكان الكل

واما النقض

واما النقض بالمركبات الواقعة في مكان الجزء الغالب حيث ما اتفق فمدفوع ايضا بانها بحسب صورها النوعية التركيبية لا

تقتضي امكنة زائدة على امكنة بسايطها اذ الصورة النوعية لا تزيد في الجسمية لكونها من الاجزاء المعنوية دون

المقدارية واما بحسب الصور التي للاجزاء البسيطة فعلى تفصيل سيأتي فان قلت المركب من حيث الصورة التركيبية جسم لا محالة

فيجب ان يكون له من حيث هو مركب مكان طبيعي والا انتقضت الكلية قلت مقتضى الكلية هو ان لكل جسم مكانا طبيعيا لا ان

لكل جسم من كل حيثية مكانا طبيعيا فالمركب له مكان طبيعي هو حيز مكان جزئه الغالب ولا يجب ان يكون له من حيث هو مركب

ايضا مكان طبيعي وانما كان يجب لو زاد التركيب جسمية وليس كذلك فلو تعدد انتفى يعني لو كان للجسم الواحد مكانان

طبيعيان لم يكن طبيعيا ما فرضناه طبيعيا وذلك لوجهين الاول ان الواحد لا احدهما ان لم يطلب الاخر مع تخليته

وطبعه لم يكن الاخر طبيعيا وان كان طالبا له لم يكن الاول طبيعيا والا لم يهرب عنه طالبا لغيره وما قيل من ان عدم

الطلب لمكان طبيعي بسبب انه واحد لمكان طبيعي آخر لا يقدح في كونه طبيعيا وانما يقدح فيه لو لم يطلبه مطلقا مدفوع

بان هذا صريح في ان احد المكانين ليس مطلوبا بخصوصه بل المطلوب هو القدر المشترك بينهما بل الاقرب منهما كما مر

في كلام الشيخ واما ما اجيب به عنه بان المكان الطبيعي ما يطلبه الجسم بطبعه عند الخروج عنه مطلقا ففيه ان الدليل ما

دل الا على ان للجسم مكانا طبيعيا بمعنى ان حصوله فيه لا يكون بسبب قاسر الثاني انه لو كان الجسم خارجا عنهما لا على

سمتيهما فاما ان يطلبهما معا وهو محال او يطلب واحدا منهما فقط فلا يكون الاخر طبيعيا او لا يطلب شيئا منهما فليس

شيء منهما طبيعيا واورد ان فرض خروج الجسم عنهما لا على سمتيهما ينافي توجهه اليها فلا يكون مخلى بطبعه واجيب بان معنى

تخلية الجسم ان لا تجبه قاسر في مكان والجسم الواقع لا على سمت المكانين غير محبوس بالقسر في مكان اذ الكلام على

تقدير ان لا يكون هناك قاسر وفيه نظر اذ المانع يقول ان الجسم محبوس بكونه لا على سمت المكانين وقولك اذ

الكلام على تقدير ان لا يكون هناك قاسر عليك لا لك فان فانك حين فرضته مع عدم القاسر فرضته مع القاسر

يظهر ذلك ما قال الشيخ في الشفاء ولسائل ان يسأل انا لو توهمنا النار في مركز الفلك لا ميل الجزء منها الى جهة

فاذا كان يعرض لها في طبعها السكون بالطبع فذلك محال او حركة الى جهة ولا مخصص لجهة فنقول كان يعرض

لها السكون ولكن بالقسر لانها كانت تقتضي ان يخرج عن فرجة في وسطها تنبسط عنها الى الجهات بالسواء الى
يلي كل جزء من المنبسط ما هو اقرب اليه من المكان الطبيعي لكن الهواء المحيط وغير ذلك كان مانع لا يمكنها من ان تداخل نافذة
هذا النفوذ اذ هذا النفوذ لا يتاتى الا بالخرق لان الخرق يكون في جهة دون جهة وهذا انبساط في كل جهة فتكون ساكنة
بالقسر وايضا فان الخلا محال لا يجوز ان يحدث في الوسط عند الخرق وهذا القسر قسر عارض عن الطبع وهو عجيب جدا فان
الطبع يقتضي امرا صار غير ممكن لعارض عرض فادى ذلك الى حكم غريب ولكن لا ندري استحالة هذا العارض ولا منعها انتهى
والتحقيق ان في الدليل بكون الجسم لا على سمت المكانين غير لازم فان طلب جسم واحد في آن واحد لمكانين بالطبع من
حيث مكانان محال مطلقا سواء كان على سمتيهما او لا على سمتيهما كما يشهد به ادنى تامل وح نقول لو كانت للجسم
مكانان طبيعيان فحين الخروج عنهما فاما بالطبع اما ان يطلبهما معا وهو محال او يطلب احدهما فقط فلا يكون
الآخر طبيعيا او لا يطلب شيئا منهما فلا يكون طبيعيا ولا يرد عليه ان خروجه عنهما معا مانع عن طلبه اياهما فان
الجسم لا يخلو عن احد امرين اما ان يكون خارجا عنهما معا او عن احدهما فقط ولا ثالث لهما بالكلية وعلى التقديرين لا
يطلب احد المكانين فلا يكون احد المكانين طبيعيا له حيث لا يطلبه في شيء من الحالات الممكنة له فان قلت بل يطلبه
في بعض الاحوال وهو حين كونه اقرب اليه قلت فالمطلوب له حقيقة هو مفهوم ما هو اقرب وهو امر واحد وان تعدد
ما صدق عليه لا شيء مما يصدق عليه بخصوصه فليتدبر ومكان المركب مكان الجزء الغالب او ما اتفق وجوده
فيه قد عرفت ان المركب من جهة الصورة التركيبية لا تقتضي مكانا لما مر ولان التركيب امر يعرض بعد الابداع والجاء
مكان على سبيل الابداع قبل التركيب لطلبه المركب اذا وجد يقتضي تحقق الخلاء حال الابداع وهو محال كما سيأتي
فالمكنة المركبات المكنة البسائط بعينها فان قلت لم لا يجوز ان يوجد مركب بالابداع بان يوجد الفاعل مركبا مع
بسايط وقوة واحدة كما ذهبوا اليه في الافلاك الكلية والجزئية قلت المراد بالمركب ما كان بين بسايطه فعل و
انفعال وتحصل من ذلك جهة وحدة حقيقية توهم كون مكانه من هذه الجهة غير امكنة بسايطه والا فطهران مثل
الفلك الكلي المركب من الافلاك الجزئية لا يستدعي مكانا زائدا اذ لا يذهب الوهم اليه اصلا لعدم جهة وحدة جسمانية

هناك

28

هناك اصلا والمركب المتوقف على حصول الفعل والانفعال بين بسايطه يمتنع ايجاده مع ايجاد بسايطه دفعة واحدة
لتوقف الفعل والانفعال على حركة وزمان لا محالة واعترض ايضا بانه يجوز ان يشغل مكان المركب قبل حدوثه بسيط
بالتخلخل واجيب بان التخلخل انما يكون بالحركة التي انما تحدث في زمان فعلى انتها ذلك الزمان يتحقق الخلاء واورد انما
يلزم الخلاء لو كان شغل ذلك بتخلخل واحد اما لو كان بتخلخلات متعاقبة يتصل كل تخلخل بالآخر قبله وهكذا الى
غير النهاية فلا يلزم الخلاء وانه يجوز المراد بالتخلخل هو رقة القوام فيجوز ان يكون بسيط ابدع رقيق القوام ارق مما
يقتضيه طبعه ويزيد بذلك مقداره على مقداره الطبيعي وعلى هذا وان لزم ان لا يكون العناصر البسيطة على
وضعها الطبيعي في زمان من الازمنة لكن لا برهان على استحالته وفيه ان دوام القسر غير معقول وان الابداع
على خلاف مقتضى طبيعة الشيء محال لا معنى له واما من جهة البسايط فيقتضي مكانا هو بعض امكنة البسايط فان كان احد
بسايطه يغلب في القوة على غيره يكون المكان الطبيعي للمركب هو بعض اجزائه مكان الجزء الغالب بحسب اقتضاء
القرب كما مر في جواب النقض باجزاء العناصر والا كانت الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة هي الغالبة فمكانه
هو ما يقتضيه الغالب بحسب هذه الجهة فان كان الغالب هو الماء والارض وكان المركب مركبا من العناصر الاربع
كلها فمكانه الطبيعي يكون واقعا على الفصل المشترك بينهما مشتملا عليه في اي موضع منه تقتضيه القرب وكذا ان كان
الغالب هو النار والهواء وان كان مركبا من ثلثة عناصر كالماء والهواء والنار مثلا وكان موضع التركيب موضع
الماء مثلا كان الهواء والنار الواقعان في جهة واحدة من جزء الماء غالبين لا محة فيجذبانه الى جهتهما فاذا حصل في
حيز الهواء وقف هناك باقتضاء الهواء ولم يتجاوزه لان الجذب من هذا الحيز الى الجهتين على السواء وامساك
الهواء اياه هناك لا يبطله تخالف حيز الماء والنار لكونهما متساويين في الجذب هذا اذا كان المركب مركبا عن الكثر
من بسيطين واما ان كان مركبا عن بسيطين فان كان احدهما غالبا فالحكم للغالب كما مر وان كانا متساويين
فان كان المركب منهما في الفصل المشترك بين حيزيهما فمكانه الطبيعي يكون هناك والا لم يجتنبا الا بالقسر سواء
كان القسر من جانب او بان يكون وضع احدهما يجذا جهة الآخر بل سفل فان لولا القسر فهذا القسم من المركب مكانه حيث

ما اتفق ذلك القسر فيه لكن ينبغي ان يفهم هذا المقام وهذا هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في طبيعيات الشفاء و
اما المركبات فان تركيبها لا يخلو اما ان يكون عن بسيطين او اكثر فان كان عن بسيطين فاما ان يكونا متساويين في القوة او
احدهما اغلب فان كانا متساويين في القوة ولم يتفق ان كان وضع احدهما بحذاء جهة الآخر تفرقا ولم يجتمعا الا
بقسر جامع وان تواجهت حركاتهما وبعد كل من مكانه كبعد الآخر تقاوما وقسر كل واحد الآخر فوقفا الا ان يبطل على
احدهما معين او يكونا في الحد المشترك بين الحيزين فيجوز ان يقفا فيه بالطبع وان غلب قوة احدهما والقسر على المزاج
حصل كان المكان الطبيعي مكان الغالب وان كان عن اكثر من بسيطين وفيها غالب فالحيز للغالب وان تساوت غلب
البسيطان اللذان جهتهما واحدة بالقياس الى الموضع الذي فيه التركيب وحصل المركب في اقرب الحيزين من حيز وقوع
التركيب ولم يتجاوزه اذ الجذب عنه الى الجانبين سواء والامساك فيه من البسيط الذي يطلب ذلك الحيز لا يبطله
تخالف الحيزين وعسى ان لا يصح امتزاج من الاجسام البسيطة الذي يتلازم به الا وهناك غالب يجمع ويقسر الاجزاء
الاخر مانعا اياها عن الحركة الى احيازها الخاصة ويكون الاجزاء قد تصغرت ولا يمكنها ان يفعل في الاجسام
التي بينها وبين كليتها تماسا وتخرقا ويكون فيه قوة قاسرة على الاجتماع غير قوى تلك البسايط انتهى كلام الشفا فقوله وان
كان عن اكثر من بسيطين يشمل القسمين اللذين ذكرناهما اعني ما يكون تركيبه عن اربعة عناصر وما يكون تركيبه عن ثلثة
عناصر الا انه خص البيان بالثاني وترك الاول لاشتراكه مع قسم واحد من المركب من الاثنين في الوقوع في الفصل المشترك
الذي قد نبهنا ولا قسر فان قيل المركب المتساوي البسيطين لو اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه
طبعا بل سكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له وايضا يجوز ان يكون للمركب الذي بعض بسايطه
غالب صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب او المساوي قلنا الجواب عن الاول ان المركب المذكور قد شرط
الشيخ كون بعد كل من بسيطيه من مكانه كبعد الآخر من مكانه ولعل ذلك لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من
المنتهى وتفتر عند البعد فيها فاذا اخرج المركب المذكور من المكان الذي اتفق ذلك فيه الى مكان آخر لم يبق ذلك
التساوي فيه لكونه اقرب الى مكان احد البسيطين لا محالة فلا يكون هناك ذلك المركب المفروض بل يصير من القسم

الذي

للاستعداد ظ

الذي احد بسيطيه غالب وعن الثاني بان الصور النوعية انما يفيض على حسب استعداد المواد فالمركب الذي يكون ارضيته مثلا
غالبة يكون استعداده لمقتضى الارضية فيه اكثر من استعدادات مقتضيات سائر الاجزاء فيجب ان يكون الصور الفايضة على حسب
الاستعداد تابعة الاستعداد فالفايضة على حسب الاستعداد المختلف يكون تابعة لاستعداد الغالب ولا اقل من ان لا يكون
منافية لمقتضاه فلا يجوز كونها مقتضية لحصوله في مكان الجزء المغلوب والفايضة على حسب الاستعداد المتساوي يكون تابعة
للاستعداد المتساوي فلا يجوز ان يكون مرجحة للحصول في احد امكنة الاجزاء وكذا الشكل يعني كما ان طبيعة كل جسم يقتضي مكانا
مخصوصا كذلك يقتضي شكلا مخصوصا لان الشكل مما يلزم الجسم بحسب الوجود لان كل جسم متناه لما سيجيء من تناهي الابعاد فيحيط
به حد واحد او اكثر لان المراد من الحد هو النهاية فيحصل له بسبب احاطة الحد الواحد او الحدود هيئة والمراد من الشكل هو
تلك الهيئة والمقصود ان من هذا الشكل اللازم للجسم في الوجود شيئا طبيعيا له كما مر وما قيل عليه من ان حصول الشكل للجسم
يتوقف على تناهي الابعاد ولا شك ان طبيعة الجسم لا يقتضي تناهي الابعاد وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته
لا يكون عارضا له لذاته مدفوع بان هذا مبني على مقدمة ليست بينة ولا مبينة وهي ان طبيعة الجسم لا يقتضي تناهي الابعاد
نعم التناهي ليس بلازم لماهية الجسم كالزوجية للاربعة بل لازم لوجوده وليس بلازم بين لوجوده كالحرارة للنار بل
لازم يحتاج اثباته الى دليل ولا يقتضي ذلك حاجة الى واسطة في الثبوت مع قيام البرهان على وجوب استناده الى
الطبيعة من غير واسطة غريبة والطبيعي اي الشكل الطبيعي للجسم البسيط وانما لم يقيده به اكتفاء بالشهرة والظهور لعدم
انضباط اشكال المركبات من المعادن والحيوان والنبات وما وقع في شرح العلامة من ان الشكل الطبيعي هو الاستدارة
وباقي الاشكال قسري توهم من ظاهر العبارة هو الكرة قالوا لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل
الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر
سطحا وآخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا لا نسلم ان الفاعل ههنا واحد حقيقي حتى لا يمكن
ان يصدر عنه افعال مختلفة لم لا يجوز ان يكون لطبيعة البسيط جهات واعتبارات بها تكون مبدأ لافعال مختلفة وقال
بعض الافاضل طبايع البسايط قد اقتضت آثارا متعددة كالطبيعة الارضية فانها اقتضت اليبس والثقل والبرودة

والشكل فكيف يقول الفلاسفة انها لا تقتضي افعالاً مختلفة لانها طبيعة واحدة بل مرادهم بما ذكروا ان المادة في
البسيط امر واحد متشابه في جميع الاجزاء والطبيعة الحالة فيها ايضاً كذلك فاذا اقتضت شكلاً غير شكل الكرة جعلت اجزاء
المادة المتشابهة بعضها مختصاً بزاوية وبعضها مختصاً بنقطة وبعضها بغير ذلك وذلك ترجيح من غير مرجح
لفرض عدم الجسم عن المؤثرات الاجنبية فالوجه في الايراد ان يقال لا تقتضي الطبيعة كلاً من افعالها بانفراده بان تقتضي
الزاوية بانفرادها والنقطة بانفرادها بل تقتضي شكلاً معيناً كالمخروطة في مادة مخصوصة والاجزاء المفروضة للافعال
المختلفة اجزاء فرضية لا تعين لها مستقلاً به يمتاز بعضها عن بعض بحسب نفس الامر حتى يصح ان يقال انه يستدعي جعل
بعضها محل الانجذاب او الخط دون غيره سبباً مخصصاً وعلة مخصصة كما انه اذا اقتضت الطبيعة شكل الكرة ايضاً
فيجعل بعض الاجزاء كامنة وبعضها بارزة من غير مرجح لان الاجزاء فرضية ولا يمكن وجود الكرة الا بان يكون
الاجزاء كذلك انتهى مقاله واقول ما قاله في ابراز مقصود الفلاسفة فهو حق واما ما قاله في توجيه الايراد فليس
بشيء لان الطبيعة اذا اقتضت المخروطية مثلاً في المادة البسيطة اقتضت اموراً موجودة مختلفة هي الزاوية
والنقط وغيرهما في اجزاء مفروضة متشابهة بجهات متشابهة وهذا الشيء مما لو اقتضت اموراً موجودة
مختلفة في اجزاء موجودة متشابهة لان اختلاف وجودات الاجزاء وتشخصاتها وان كانت الاجزاء متشابهة
لعله يكفي للتخصيص بخلاف ما اذا كانت الاجزاء مفروضة محضة فانه ليس هناك اختلاف في المخصص مع كون
مقتضيات الطبيعة مختلفة واما في الكرة فليس الاختلاف الذي ذكره من كون بعض الاجزاء وبروز بعضها اموراً
موجودة فلا تقتضي مخصصاً مختلفاً فالعبرة ليست بوجود الاجزاء وامتيازها بل بوجود الامور الحالة في الاجزاء
وامتيازها مع كون الاجزاء مفروضة محضة فليتدبر جداً ليظهر انه كيف اشتبه الامر عليه فحق تقرير البرهان على هذا
المطلب هو ان الطبيعة في الجسم البسيط متشابهة وسارية في اجزاء المتشابهة وكذا ما يلزم تلك الطبيعة من المادة
المطلقة والجسمية المشتركة وما يلحقها بحسب ذلك كلها متشابهة في مادة متشابهة يستلزم تخصيص بعض الاجزاء
المتشابهة بالسطح وبعضها بالخط وبعضها بالنقط الى غير ذلك من غير مخصص لكون جميع الامور التي تعرض من الجسم

البسيط

البسيط بعد فرض تخليته وطبعه متشابهة وما يمكن ان يلحقه من الامور المختلفة القريبة مقطوع النظر عنه في هذا الفرض وهو
محال لكونه ترجيحاً من غير مرجح وح فلا اعتراض عليه بالمنع واما المعارضة فهي راجعة ههنا الى ان دليلكم لا يستلزم مطلوبكم
فتقريرها ان البسائط اذا كانت مشتركة في الكروية فيجوز استنادها الى الجسمية المشتركة فلا يجب كونها طبيعية والجواب
انه لا يلزم من اشتراكها في مطلق شكل الكرة اشتراكها في الشكل الواحد النوعي لان مراتب الاستدارات انواع مختلفة
كما حقق في موضعه واجاب عنه المص في شرح الاشارات بانها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث متعينة في فرد
عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبايع وكذلك كانت مستندة الى الطبايع واجيب ايضاً بان غرض الحكماء ليس الا ان
الاجسام البسيطة اذا خليت وطبايعها كانت كراة فاذا اقتضت الصورة الجسمية شكل الكرة يحصل غرضهم وفيه
ما فيه واما النقض فمن وجوه الاول ان الارض بسيطة وليست كرية لما عليها وفيها من التلال والوهاد و
الكروية الحسية غير كافية لكون الدليل دالاً على الحقيقية والجواب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت منها
اسباب خارجة كالرياح والامطار فانثلم بها جزء من الارض ولكون اليبوسة التي لها حافظة للشكل ما يحصل لها من
الاشكال طبيعياً او قسرياً بقي شكلها على ذلك الانثلام وكون اليبوسة المانعة عن العود الى الشكل الطبيعي
مستندة الى الطبيعة المقتضية لكرويتها لا يوجب كون الشيء مقتضياً لشيء ولما يمنع منه لان اليبوسة ليست
مانعة بالذات عن الكروية بل ان شانها الا حفظ الاشكال فهي معينة للطبيعة في مقتضاها في الحقيقة لكن لما
كان شانها ذلك ولا يميز لها المعروف الطبيعي والغريب حفظ الغريب ايضاً فمنعها عن العود الى الطبيعي انما
هو بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه هذا خلاصة ما قاله
الشيخ في الشفاء ولخصه المص في شرح الاشارات الثاني وهو مما اورده الامام وهو ان متممات الافلاك والنقر التي
تركز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة وانتم لا
تجوزون حصول ذلك بالقسر واجاب عنه المص في شرح الاشارات بان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط
في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى

العلل القابلة في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الطاين نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما يتصل بصورة كمالية
نباتية او حيوانية مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاج كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك
المستديرة صورة كمالية تفرز من ذلك الفلك كرة يحيط بها فلك خارج المركز او تدويرا او كوكب مع الصورة
الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم
من ذلك ان يفرز من الفلك الاول متمم او نقرة متصورة بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة والتفصيل
ان هذا النقض لو جعل نقضا على الدعوى كما هو الظاهر فالجواب عنه ان الكوكب مثلا ليس من حيث صورته جزءا من الفلك
بل من حيث مادته وهو من حيث المادة ليس بمفروز من الفلك ليلزم ان يكون في الفلك من حيث هو فلك نقرة ويبطل بذلك
الاستدارة بل مفروزيته من جهة تعلق صورة اخرى بهذه الحصة من مادة الفلك ولا دخل لهذه الصورة في كونه جزءا
من الفلك بل محل هذه الصورة جزء من الفلك فكون هذا الجزء مفروزا من الفلك انما هو بالعرض فلا يلزم في الفلك
نقرة من حيث هو فلك بالذات ولو جعل نقضا على مقدمة الدليل اعني وجوب كون فعل الطبيعة الواحدة متشابها
غير مختلف بان يقال طبيعة الفلك لكونه بسيطا يجب تشابه افعاله وقد اختلف من حيث وجود الامور المذكورة فيه فالجواب
عنه ان فعل طبيعة الفلك من حيث طبيعته في مادة الفلك من حيث هي مادته لم يختلف اصلا والاختلاف المتحقق
هناك ليس من طبيعة الفلك وحدها ولا من طبيعة الكوكب وحدها بل من اجتماع عدة من الطبايع فوقع الاختلاف
هناك بالعرض لا بالذات وفعل كل طبيعة من تلك الطبايع في مادتها من حيث هي مادتها ليس الا الاستدارة
والتشابه وقد يورد جميع الكرات المجوفة من الافلاك وغيرها نقضا على المقدمة لتحقق الاختلاف بالسطحين في كل
منها واجاب عنه الاستاد قدس الله سره في شرح الهداية الاثيرية بان حقيقة كل من كليات الافلاك والعناصر
يقتضي لذاتها ان يكون له مكان خاص ووضع خاص وهيولى كل منها ايضا لا يقبل الا مقدارا معينا فالطبيعة اقتضت
اولا في مادة كل منها مقدارا معينا في موضع معين واقتضت بعد ذلك شكلا يكون ذلك الشكل ابسط الاشكال
المتصورة في حق ذلك الجسم فحصل التجويف لا بمقتضى الطبيعة بالذات بل بالعرض وقد يقتضي عنه بتوهم فيضان

صورة

صورة واحدة على كرة العالم الجسماني اولا ثم طريان صورة اخرى على بعض منها هو من اقصى الثاني الى مركز الارض
يفرز منها كرة التاسع فيحصل التجويف فيها بالعرض ثم صورة اخرى على بعض آخر هو من اقصى السابع الى المركز يفرز كرة
الثامن مجوفة بالعرض وهكذا الى الكرة الثالثة عشر اعني جرم الارض فيحصل التجويف في كل كرة هي فوق الارض بالعرض
لا بالذات كما في نقر الكواكب وهذا باطل لتقدم صورة النوعية على الصورة الجسمية تقدما بالذات كلاهما على الهيولى
فلا يمكن سبق الاتصال على التجويف هذا اذا كانت الصورة الاولى الفايضة على الكل صورة جسمية فقط واما ان
كانت صورة كمالية نوعية كالصورة الطارية فيلزم كون كل طارية اشرف واكمل من السابقة فيلزم كون الارض
اشرف من الفلك بمراتب كثيرة وكذا كل فلك عما هو فوقه بقدر ما بينهما من الافلاك والصور هذا ان قيل بالجواب
المذكور وان اندفع النقض لكن يعترض انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو محال
لا يقال لا نم استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى سارية في اجزائه المقدارية المركبة
لا البسيطة والا لزم كون جزء واحد نارا وياقوتا مثلا واستحالته بديهية بل يمكن ان يقال بسايط المركب ليست
من الاجزاء المقدارية للمركب من حيث هو مركب وان كانت اجزاء مقدارية لمادته فالعناصر ليست اجزاء مقدارية
للياقوت مثلا من حيث هو ياقوت بل للجسمية التي هي مادة للصورة الياقوتية وفيه كلام سيأتي في مبحث المزاج
وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا لانا نقول معنى تركب القوى ان
يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى وليس في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل و
الثانية مختصة بالبعض لانا نقول فيلزم ان يكون فلك الثوابت مركبا من قوى وطبايع وانه اذا جاز في الفلك
اتصال صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة فليجز في ساير البسايط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا اقول الجواب عن الاول
انا لا نسلم ان صورة الفلك سارية في اجزائه كصورة الماء والا لزم كون جزء الفلك فلكا كما ان جزء الماء
ماء اذ ذلك معنى سريان الصورة في الاجزاء كما لا يخفى وعن الثاني انه قد عرف انه لا يلزم ان يكون في شيء من الفلك
من حيث انه فلك صورتان مختلفتان ليلزم ذلك وعن الثالث انك قد عرفت ان فعل كل صورة في مادتها

من حيث هي ما وتهاليس الا الاستدارة والتشابه فمن اين يلزم عدم استدارة اشكال البسايط هذا لكن ههنا اشكال
قوي كان قد سنح لي وهو ان الجزء الذي يقع بعد افراز الخارج المركز من الممثل ويتميز بالمتمم وكذا ما يبقى بعد افراز
التدوير من الخارج وبعد افراز الكوكب من التدوير جسم لا محالة وليس له طبيعة مختصة به ولا سرت فيه الصورة
مثل الما مرّ ولانه يلزم تعدد افراد النوع الواحد المبدع ههنا لانفصاله عن الممثل وعن المتمم الآخر وكان كرة تامة و
ليس ايضا موجودا بعين وجود الكل كما هو شان الاجزاء المفروضة فيلزم ان يكون الجسم موجودا بما هو جسم بدون
صورة نوعية وان يحصل الجنس في الخارج بلا فصل وبطلانه مما تقرر عندهم والجواب عنه انا لا نسلم انه منفصل
عما هو جزء له كالممثل بالذات او بالعرض بل هو منفصل عن الخارج من حيث الصورة بالذات وعن المتمم الآخر
بالعرض وليس منفصلا عن الممثل لا بالذات ولا بالعرض بل هو متحد الوجود معه ومتحصل الصورة بصورته وليس
موجودا براسه اي منفصلا عما هو جزء له اصلا ولا عما له صورة مختصة اعني الخارج من حيث المادة بالذات بل بالعرض
وذلك لما مر من ان الخارج ليس جزء الممثل من حيث الصورة بل من حيث المادة ولا هو مفروز عنه من حيث المادة
بل من حيث الصورة فلا اشكال هذا وقال بعض الافاضل لدفع النقض المذكور ان الدليل على وجود الخارج المركز
ليس الا وجدان الاختلاف في الحركات التقويمية المنسوبة الى المتحيرة على ما فصل في مظانه وكذا التدوير فيجوز
ان يكون الفلك متصلا واحدا لا اجزاء له بالفعل ويكون الحركات المختلفة منسوبة الى الاجزاء الوضعية ولا محذور فيه اولا
بعد في ان يتحرك الاجزاء الوضعية في المتصل الواحد حركات متغايرة لحركات المتصل كما في الغمرات التي تقع في
البحور وفي بعض المنارة بل في جميع الانهار العظيمة اذ كثيرا ما يقف الماء الذي في اطراف الانهار ويتحرك الباقي
مع اتصالها فالخارج المركز من الفلك جزء مفروض عرضية تلك الحركة المخصوصة المحسوسة فاذا فرض فيه ذلك الجزء
بتمامه بقي الباقي من الفلك متميز مختلف الجوانب وبالجملة المتمم جزء مفروض من كرة واحدة على شكل نعل ويمكن فرض
هذا الجزء في كل كرة وقس عليه التدوير انتهى مقاله ولا يخفى حاله ثم نقل عن بعض المحققين لدفع النقض ان الانسب بقواعدهم
ان يقال ان صورة فلك الثوابت مثلا صورة متفنن الفعل فان الصورة قد يكون متشابه الفعل كصور البسايط

العنصرية وقد يكون متفنن الفعل كصور المركبات وما ادعي من ان الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل افعالا مختلفة
فغير مسلم في الفاعل المتفنن ثم رد هذا القول بما حاصله ان هذا التخصيص لقاعدتهم غير ان يرضوا به لانه اذا جاز ان
يكون لبسيط صورة متفنن الفعل جاز في كل بسيط فيضيع سعيهم وهو كما ترى الثالث ايضا مما اورده الامام وهو ان القوة
المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان
يكون مجموع كراة بعدد البسايط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محال مختلفة كان
الحيوان ايضا مجموع كراة وان كانت في محل واحد فان لم يمنع بعضها بعضا عن مقتضاه كان الحيوان كرة واحدة
وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع البسايط ما يمنعها عن اقتضاء الاستدارة والجواب انا لا نسلم انها لو كانت بسيطة
في مركب او كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان كراة وانما يلزم لو كان فعل البسيط في المركب فعلا في واحد
واحدا او كان فعل المركب في المركب فعل واحد واحد في واحد واحد وهو غير لازم بل المنفعل في الصورة الاولى وكذا الفاعل
في الصورة الثانية هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع ثم انه لما ثبت ان طبيعة الجسم تقتضي المكان وتطلبه دل ذلك على
وجوده في الجملة اعني اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة اذ لا معنى للطلب الطبيعي لما لا يمكن وجوده وهذا اعني الوجود في

الجملة كاف للمثبتين واما ما يقال من ان الطلب يدل على الوجود بالفعل ضرورة ان الجسم يطلب الحصول فيه لا تحصيله
وطلب الحصول في الشيء لا يمكن الا بعد وجوده ففيه اولا منع ان الجسم لا يطلب تحصيله وثانيا منع ان طلب الحصول
فيه لا يمكن الا بعد وجوده مع انه منقوض بما يطلبه المتحرك في الكم والكيف والوضع على ما لا يخفى وايضا دل على كون
المكان ذا وضع اذ لا يجوز حصول ذي وضع فيما لا وضع له بالضرورة فثبت كون المكان موجودا ذا وضع كما ذهب
اليه الحكماء بل جمهور العقلاء من الناس خلافا لمن نفى ان يكون للمكان وجود اصلا وذكر الشيخ في الشفاء لهم حججا واجاب عنها الاولى
ان المكان لو كان موجودا لكان اما جوهرا او عرضا والجوهر محسوس ومعقول فان كان جوهرا محسوسا والكل جوهر
محسوس مكان فللمكان مكان الى غير نهاية وان كان جوهرا معقولا فكيف يفارقه ويقارنه الجوهر المحسوس والمعقولات
لا وضع لها ولا اشارة اليها وكل ما يفارقه او يقارنه الجوهر المحسوس فهو ذو وضع واليه اشارة وان كان عرضا

فالذي يحله هذا العرض كالذي يحله البياض والذي يحله البياض يشتق منه الاسم فيقال مبيض وابيض فالجوهر الذي يحله
المكان يجب ان يشتق منه الاسم فيكون هو المتمكن فيكون مكان المتمكن عرضا فيلزمه في النقلة ويصير معه حيث سار فلا
يكون منتقلا عنه كما تزعمون بل منتقلا معه والجواب عنها ان المكان عرض ويجوز ان يشتق منه اسم لما هو عرض فيه
لكن لم يتوقف عليه بالتعارف ومثل هذا كثير واذا اشتق فلا يجب ان يكون ذلك هو لفظ المتمكن فان المتمكن مشتق من
التمكن وليس التمكن هو كون الشيء ذا مكان على انه يجوز ان يكون في الشيء عرض ويشتق منه الاسم لغيره كالولادة فهي في
الوالد ويشتق منه الاسم للمولود والعلم في العالم ويشتق منه الاسم للمعلوم فيجوز ان يشتق من المكان اسم المتمكن ولا
يكون المكان فيه الثانية المكان لا يخلو اما ان يكون جسما او غير جسم فان كان جسما والمتمكن يكون فيه فهو مداخل له و
مداخلة الاجسام بعضها بعضا محال وكيف يكون جسما ولا هو بسيط من الاجسام ولا مركب منها وان كان غير جسم فكيف
تقولون انه يطابق الجسم ويساويه ومساوي الجسم جسم والجواب انه غير جسم ولا مطابق للجسم بل محيط به بمعنى انه منطبق
على نهايته وقولنا انه مطابق له مجاز والمراد كون المكان مخصوصا بالمتمكن فيخيل انه مساو له بالحقيقة الثالثة ان
الانتقال ليس الا الاستبدال بالقرب والبعد وكان هذا الاستبدال يقع للجسم فكذلك قد يقع للسطح والخط والنقطة فيجب
ان يكون لها ايضا مكان ومعلوم ان مكان النقطة يجب ان يكون مساويا لها حتى لا يسع غيرها وما يساوي النقطة نقطة فلم
صارت احدى النقطتين مكانا والاخرى متمكنة والجواب انه انما يلزم ذلك لو قلنا كل انتقال سواء كان بالذات
او بالعرض مثبت للمكان ونحن لا نقول كذلك بل نقول ان انتقال الشيء بالذات مثبت للمكان الرابعة ان المكان
عندكم امر لا بد منه للحركة وكل ما لا بد منه للشيء فهو علة له والمكان ليس علة للحركة لا فاعلا ولا مادة ولا صورة وهذا ظاهر
ولا غاية لان المكان عندكم مما يحتاج اليه قبل الوصول الى الغاية والتمام والجواب انا لا نسلم ان كل ما لا بد منه للشيء
فهو علة له فان المعلول مما لا بد منه للعلة وليس بعلة للعلة ثم ذكر للمثبتين ايضا حججا منها وجود النقلة فان النقلة مفارقة
شيء الى شيء وليس في ذلك مفارقة جوهر ولا كم ولا كيف ولا غير ذلك من المعاني اذ جميع هذه تبقى مع النقلة بل انما ذلك
مفارقة شيء كان الجسم فيه ثم استبدل به وهذا هو الذي نسميه مكانا ومنها وجود التعاقب فانا نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم

نراه غائبا ونرى جسما آخر حضر حيث هو مثلا قد كانت جرة فيها ماء ثم حصل بعده فيها هواء او دهن والبديهة توجب
ان هذا المتعاقب شيئا وخلفه في امر كان لذلك الشيء اولا وكان الاول مختصا به والان فقد فاته وذلك لا كيف
ولا كم في ذات احدهما ولا جوهر بل حيز كان الاول فيه ومنها ان الناس كلهم ان ههنا فوق وان ههنا اسفل
فليس يصير الشيء فوق واسفل لجوهره او كم او كيف فيه او غير ذلك بل بالمعنى الذي يسمى مكانا وحتى ان الاشكال التعليمية
لا يتوهم الا ان تتخصص بوضع وحيز فلولا ان المكان موجود ومع وجوده ليس بنوع وفصول وخواص لما كان
بعض الاجسام متحركا طبعا الى فوق وبعضها الى اسفل قالوا وقد بلغ من قوة امر المكان ان التخيل العامي يمنع وجود
الشيء لا في مكان ويوجب ان المكان امر قائم بنفسه يحتاج ان يكون معدا حتى يوجد فيه الاجسام ولما اراد اسرو دور
الشاعر ان يقول شعرا الحدث فيه عن ترتيب الخلق لم يران يقدم على وجود المكان شيئا فقال ان اول ما خلق الله تعالى
المكان ثم الارض الواسعة انتهى ما اوردناه من الشفاء ومنه يعلم ان هذه الوجوه وامثال ذلك تنبيهات على وجود
امر مسمى بالمكان فان الحق ان المكان فطري الانية وان كان نظري الماهية ولذلك اختلف العقلاء بعد اتفاقهم
على ان للجسم مكانا في حقيقته والاحتمالات المذهوبة اليها الكل منها ستة الثلثة المشهورة اعني كون المكان سطحا او بعدا
موجودا او بعدا موهوما والرابع ان المكان هو الهيولى والخامس انه هو الصورة والسادس انه ما يستقر عليه الجسم
فالاول مذهب ارسطو ومن تابعه والثاني مذهب افلاطون وشيعته والثالث مذهب جمهور المتكلمين وقد ذهب الى كل
من الرابع والخامس جماعة من الاوائل والسادس هو المتعارف بين العامة قال في الشفاء ان لفظ المكان قد يستعملها
العامة على وجهين فربما عنوا بالمكان ما يكون الشيء مستقرا عليه ثم لا يتميز لهم انه هو الجسم الاسفل او السطح الاعلى من
الجسم الاسفل الا ان يترعرعوا يسيرا عن العامية فيتخيل بعضهم انه هو السطح الاعلى من الجسم الاسفل دون سائره وربما عنوا
بالمكان الشيء الحاوي للشيء كالدن للشراب والبيت للناس وبالجملة ما يكون فيه الشيء وان لم يستقر عليه وهذا هو الاغلب
عندهم وان لم يشعروا به والجمهور منهم يجعلون السهم ينفذ في مكان والسماء والارض عند من فهم صورة العالم منهم مستقرة
في مكان وان لم يعتمد على شيء لكن الحكماء وجدوا الشيء الذي يقع عليه اسم المكان بالمعنى الثاني اوصافا مثل ان يكون فيه الشيء

ويفارقه بالحركة ولايسعه معه غيره ويقبل المنتقلات اليه ثم تدرجوا قليلا الى ان توهموا انه حاو اذ كان المتمكن موصوفا
بانه فيه فلما ارادوا ان يعرفوا ماهية هذا الشيء وجوهره كانهم قسموا في انفسهم فقالوا ان كل ما يكون خاصا بالشيء و
لايكون لغيره فلا يخلو اما ان يكون داخلا في ذاته او يكون خارجا عن ذاته فان كان داخلا في ذاته فاما ان يكون هيولاه
او صورته وان كان خارجا عن ذاته ومع ذلك يساويه ويخصه فهو اما نهاية سطح يلاقيه ويشتغل بمماسته لا يماسه غيره
اما محيط واما محاط مستو عليه ايهما اتفق واما ان يكون بعدا ساوى اقطاره فهو يشغله بالاندساس فيه فمنهم من زعم ان
المكان هو الهيولى وكيف لا والهيولى قابل للتعاقب ومنهم من زعم ان المكان هو الصورة وكيف لا وهو اول حاو ومحدد
ومنهم من قال ان المكان هو الابعاد فقال ان بين غايات الاناء الحاوي للماء ابعادا مفطورة ثابتة وانها يتعاقب
عليها الاجسام المحصورة في الاناء وبلغ بهم الامر الى ان قالوا هذا مشهور مفطور عليه البديهة فان الناس كلهم يحكمون
ان الماء فيما بين اطراف الاناء وان الماء يزول ويفارق ويحصل الهواء في ذلك البعد بعينه واحتجوا ايضا بضروب
من الحجج انتهى كلام الشفاء وسيأتي حججهم وقوله فهو اما نهاية سطح على سبيل الاضافة البيانية اي نهاية هي سطح وقوله اما محيط
واما محاط مستو عليه تفصيل له اي ذلك السطح اما محيط بذلك الشيء المتمكن كباطن الكوز للماء واما محاط بالمتمكن مستو
عليه ولعله اشارة الى ما ذهب اليه بعضهم من ان مكان الفلك الاعظم انما هو السطح الظاهر للفلك الثوابت كما سنعرفه
قوله ايهما اتفق فقد بزغ ان المص اختار المذهب المنسوب الى افلاطون فقال والمعقول من المكان وفي بعض النسخ
من الاول والمعنى واحد هو البعد فان الامارات تساعد عليه اي علامات المكان متحققة في البعد و
مساعدة على كونه هو المكان وذلك انهم جعلوا للمكان امارات اربعا الاولى جواز انتقال الجسم عنه الى غيره والثانية
امتناع حصول جسمين معا فيه بان يشغل احدهما والثالثة انه ينسب اليه الجسم بلفظة في وما في معناها والرابعة انه يختلف بالجهات
مثل فوق وتحت وغيرهما والاوصاف المذكورة في كلام الشيخ الذي مر انفا يشير الى هذه الامارات وانما اتفقوا على تلك
الامارات لان الشيء اذا لم يسلم فيه علامة او لازم او خاصة او امر في ذاته لا يصح النزاع فيه والاختلاف في
حقيقته قالوا الامارة الاولى تمنع كون المكان هيولى او صورة والشيخ قد ابطل تمسكهما ايضا بان قال فانا نجد

من قال ان المكان يتعاقب عليه والهيولى متعاقب عليها فقد علم انه غير منتج اللهم الا ان يقال وكل ما يتعاقب عليه مكان
فلا نسلم حينئذ ان المكان هو بعض ما يتعاقب عليه وهو الذي يتعاقب الاجسام للحصول فيه وكذلك ان المكان اول حاو و
محدد فهو الصورة وذلك انه ليس المكان كل اول حاو بل الذي يكون شيئا مفارقا وايضا الصورة لا يكون شيئا لان
المحوي ينفصل عن الحاوي والهيولى لا ينفصل عن الصورة انتهى وفي شرح المقاصد ان افلاطون يعبر عن البعد تارة بالهيولى لتوارد
الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية
الجسمية التي بها تقبل الجسم الابعاد ويتميز عن المجردات ثم قال وعلى هذا لا يرد ما يقال ان امتناع كون حيز الجسم جزء منه
في غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل انتهى وانت خبير بمخالفته لما نقلنا عن الشفاء فتدبر والامارة الثالثة يمنع
كونه ما يستقر عليه الجسم والثانية يحتاج اليها في الفرق بين المكان والمحل فان المكان الواحد لا يجتمع فيه جسمان والمحل الواحد
يجتمع فيه حالان كالطعم واللون في جسم واحد ولا يكفي جواز الانتقال في هذا الفرق لكونه مفتقرا الى اقامة البرهان
على امتناع انتقال الصور والاعراض بخلاف جواز اجتماع حالين في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان واحد فانه
ضروري والرابعة يحتاج اليها لابطال زعم بعض ان النفس مكان للبدن وذلك لان النفس ليست في جهة فاذا بطلت هذه
الاراء بقيت الاحتمالات الثلثة المشهورة بل الاثنان اعني البعد والسطح واصحاب كل منهما يدعون تحقق الامارات
المذكورة فيما ذهبوا اليه ولا نزاع في تحقق الامارات الثانية والرابعة في كل منهما انما النزاع في تحقق الاولى والثالثة
فاصحاب البعد يدعون تحققهما في البعد دون السطح قالوا فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ويريدون
بها اطرافه الداخلة لا الخارجة وما بين اطرافه الداخلة هو البعد لا سطحه الباطن اذ هو عينها وايضا يقولون ان المكان
كالاناء فارغ وممتلئ ويريدون البعد الذي في باطنه ولا يقولون ان السطح فارغ بل يتحاشون عن ذلك جدا و
اصحاب السطح يقولون ان هذا مبني على عادات الجمهور وليس بحجة في الامور العقلية على انهم يقولون فيما بينهم ان الماء
في الجرة والجرة مملوءة منه ولا يعرفون حال البعد الذي تدعونه بل يصفون الحاوي بهذه الصفة ولا يحاشون نسبته الى البسيط
منه بالبعد فان البعد المحيط لئن فلذلك لا يتحاشون ان يقولوا ان الجرة مملوءة وربما توقفوا ان يقولوا ان البعد

الباطن مملو والجرة اسم لجوهر الخزف المعمول على شكل البسيط الباطن المحيط ولو كان البسيط تقوم بنفسه لكان مقام هذه
الجرة ولكانوا يقولون في البسيط ما يقولون في الجرة فقد بان انهم اذا قالوا ان الماء في الجرة او قالوا ان
الجرة فارغة او مملوة وجعلوا ذلك كقولهم الماء في مكانه او مكان الماء فارغ او مملو فهو الى المحيط
نعم انما يمنعون ان يقولوا في البسيط المطلق انه فارغ او مملو لان البسيط ~~بسيط بهذه الصفة لم~~ تحاشوا
المطلق ليس هو المكان بل المكان بسيط بشرط الاحاطة واذا جعل بدل البسيط المطلق بسيط بهذه الصفة لم
يتحاشوا عن ذلك كذا في الشفاء والتحقيق انه لا شك في ان الامارات متحققة في كل من البعد والبسيط ولا يمنع عن
ذلك عدم اطلاق الناس ذلك فيما بينهم ولا دخل لاطلاقهم له فيه لكن العمدة في كون المكان وجود البعد الذي يدعون كونه
مكانا وامتناعه ولاصحاب البسيط براهين قائمة على امتناع وجود البعد منها لزوم التداخل الممتنع بالبداهة اللازم
من ملاقات البعد الجسمي مع البعد المكاني في ملاقات بالاسر والمصار اليه والجواب عن ذلك بقوله واعلم ان البعد
منه ما هو ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه
الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا
امتناع لخلوه عن المادة ومعناه ظاهر وحاصله تخصيص امتناع التداخل الضروري بما يكون بين البعدين
الماديين ومنعه على تقدير ان يكون احدهما ماديا والآخر مجردا ويرد عليه ان هذا التخصيص انما كان يتصور لو امكن
ان يكون للمادة دخل في امتناع التداخل لكن لا دخل لها في ذلك اصلا فان العقل انما يحكم بامتناع التداخل بين
البعدين لمجرد البعدية وكون الشيء ذا حجم وعظم لا لامر آخر والمراد من المادة لو كان ما هو جزء للجسم عند المشائين
فليس لها حجم وعظم في حد ذاته ولو كان المراد منها هو نفس الجسم على ما هو مذهب فان لم يكن له حجم وعظم في حد ذاته
لم يكن ايضا منشاء لامتناع التداخل وان كان له في حد ذاته حجم وعظم وامتداد وبان يكون الجسم نفس الاتصال الجوهري
القائم بذاته على ما هو التحقيق فلا فرق بين البعد الذي هو نفس الجسم البسيط القائم لا في محل وبين الذي سماه بعدا
مجردا ليكون احدهما منشاء لامتناع التداخل والآخر مصححا للتداخل قال الشيخ في الشفاء كيف يمكن ان يكون

بعدان معا ومن البين ان كل بعدين اثنين اكثر من بعد واحد لانهما اثنان ومجموع لا لاجل شيء آخر وكل مجموع بعد
اكثر من بعد فهو اعظم منه لان العظم هو الذي يزيد على القدر بقدر خارج عن الشيء فالعظم في المقادير كالكثرة في الاعداد
وكل ما هو اكثر في المقادير قدرا فهو اعظم والاجسام التي يمتنع عن التداخل ليس الذي يمنع ذلك منها الجسم ان يدخل فيه
ذلك الجسم جملة ما يشتمل عليه الجسم من الصورة والكيفيات وغير ذلك فان الصورة والكيفيات ايها فرضت لو لم يكن و
فرض الجسم موجودا لكان التداخل ممتنعا وليس الهيولى التي يمتنع عن مداخلة هيولى اخرى بالبعد والا لكان لها في ذات
وضع ولا يصير كذلك الا بالعرض بسبب البعد الذي يعرض لها ثم يتعرض للتجزي والانقسام فيكون استعداد الهيولى لان
يمتنع عليها التداخل امرا يلحقها من البعد وكيف يمكن ان يمانع هذه الهيولى ذات البعد لنفسها لا لامتناع البعد الجسماني
ان يلقى ذات البعد الجسماني الآخر وليست الهيولى مما لا يقبل طبيعة البعد ويلاقيه ولا ايضا مما لا يقبل بعدا او زيادة و
يكشف قبولها التخلخل ذلك حين تحققه وتصححه فان كان البعد لا يمنع عن مداخلة بعد آخر في نفسه والهيولى مستعدة
لان يلقاه البعد وليس في طبايعهما بما هي هيولى ان يتوحد لجزء فيقابل المداخلة فواجب ان يكون التداخل في الجسمين جايزا
فان كل مؤلف من شيئين ليس الا نفس موافقتهما من غير ان حدث هناك استحالة وانفعال عن صورة ثالثة غيرهما فان
الحكم اذا كان جايزا على كل واحد منهما كان جايزا على الجملة واذا لم يمنعه واحد واحد منهما لم يمنعه الجملة لكن جملة
الجسم يمانع تداخله جسما آخر فهو بسبب ان في اجزائه ما يمنع ذلك وانه ليس كل جزء منه غير مانع لذلك واذ ليس الهيولى
سببا لمنع ذلك ولا السبب فعل خاص وانفعال خاص فبقي ان يكون طبيعة البعد لا يحتمل التداخل فان كان مع ذلك
يجب للهيولى المتصورة بالبعد ان لا يدخل البعد لم يجز ان تدخل الجسم في البعد البتة انتهى كلام الشفاء ملخصا وقال
صاحب التلويحات بان الاجسام ليس الا لكمالها البعد والجسم لما جاز ان يلقى بعضه الآخر بعضه دون الكل بالكل فليس
ذلك للجرمية ولا للصورة ولا للمادة فانها لو منعت ملاقات الكل بالكل لمنعت ملاقات البعض بالبعض
فانها متساوية في الكل والبعض ولا تظن ان التقاء جسم لآخر بسطح عرض دون ذاته فان السطحين ان التقيا دون
الجسمين فللكل طرف الى الآخر وطرف الى الجسم فالسطح ذو عمق وكذا حال الخط والنقطة ولا التقاء فرض جسمين ما اتيهما

لعدم قواهما بنفسهما فاذن ثبت ان التمانع للتمام البعدي فلا يتصور التداخل في الخلاء ولا في الملاء والتقييد بالتمام
والكمال لاخراج السطح والخط فانه يجوز التداخل فيهما من جهة عدم تمامية بعديتهما هذا والحاصل على ما قال المحقق الشريف
ان منشا امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلاً جاز التداخل فيه مطلقاً
كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط
كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض والعمق وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون
العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقاً فان بديهة العقل الحكم بان
ما لا حجم ولا عظم له اذا لاقى نظيره لاقاه باسره ولم يتصور في احدهما شيء خال عن الاخر ولا كونهما معاً اعظم من احدهما
فقط وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصف بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم
من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام من المقادير و
الابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة لا ابتداء وكذلك الصورة الجسمية فان انقسامها فيهما من المقادير
لكنها مستلزمة للمقدار خارجاً وذهناً لامتناع تصورها بدون مقدار سار فيها ممتد في الجهات بخلاف الهيولى فانها
تستلزم الصورة الجسمية والمقدار في الخارج دون الذهن فظهر امتناع التداخل في الابعاد مطلقاً سواء كانت مادية
او مجردة واما ما اورد عليه سيد المدققين من انه لو كان منشا امتناع التداخل هو العظم مطلقاً لما جاز تداخل
الخطين ولا السطحين لكونهما متصفين بالعظم لكنه جائز مطلقاً سواء كان من جهة العظم او لا اذ التداخل هو
الملاقات بالاسر فاذا حصلت حصل ولا اثر في ذلك لكون الملاقات في جهة دون جهة بل منشا التداخل
هو كون الشيء متحيزاً بالذات فمدفوع بان الملاقات بالاسر في الخطين مثلاً انما يحصل اذا يلاقيا من الجهة التي ليس لهما
فيها عظم واما اذا يلاقيا في الجهة التي لهما فيها عظم اعني الطول فلا يحصل هناك ملاقات بالاسر فانه اذا انطبق
نقط طرف هذا على نقطة طرف ذاك على الاستقامة فلا يجوز ان ينطبق على نقطة اخرى تعرض في ذاك الخط بعد
النقطة الطرف وهكذا في ساير النقاط والا فيلزم صيرورة الطولين طولاً واحداً وان لا يكون الكل اعظم من الجزء

ضروره

36

ضرورة ان مجموع الخطين المتلاقيين بالوصف المذكور قبل انطباق جميع النقاط كان كلا لا محة وبعد انطباق النقاط
يصير مجموعهما خطاً واحداً هو جزء من مجموع الخطين اللذين كانا اولا واما اذا تلاقيا في العرض فلا يلزم ذلك
لانهما اذا تلاقيا في العرض تلاقيا بالاسر دفعة ولا تدريج هناك ليكون في اول الملاقات كلا وبعد تمام الملاقات
يصير جزءا وذلك لان الخطين لا امتداد لهما في العرض بخلاف ما اذا كانا تلاقيا في الطول فانه كان لهما امتداد
في الطول وتدريج في الملاقات وسواء في ذلك لو فرضنا متحيزين بالذات اولاً على كون منشا التداخل هو
التحيز بالذات لا يضرنا ههنا لان البعد المكاني متحيز بالذات لا محة والعجب انه قال والسر في جواز التداخل في الاطراف
دون الاجسام ان الاطراف لما لم يكن منقسمة في الجهات الثلث كان لها وجه منكشف صالح لان يلاقيه طرف
اخر بالاسر بخلاف الجسم فانه لما كان منقسماً في الجهات الثلث لا يجوز فيه ذلك ومنها ما قال الشيخ في الشفاء من ان
هذا البعد لا يخلو اما ان يكون موجوداً مع البعد الذي للجسم المحوي او لا يكون موجوداً فان لم يكن موجوداً فليس مع وجود
المتمكن في المكان مكان لان المتمكن هذا الجسم المحوي والمكان هو هذا البعد الذي لا يوجد مع بعد الجسم وان كان
موجوداً معه فلا يخلو اما ان يكون له وجود هو غير وجود بعد الجسم المحوي بالعدد ومتمايز له تقبل خواص واعراض بالعدد
لم دون التي لبعد الجسم المحوي واما ان لا يكون غيره بل يتحد به فيصير هو هو فان كان غيره فهناك بعد بين اطراف
الحاوي هو مكان وبعد آخر في المتمكن ايضاً وهو بين اطراف الحاوي غير ذلك بالعدد ولكن معنى قولنا البعد الشخص الذي
بين هذين الشيئين هو انه هذا الامر المتصل بينهما الذي يقبل القسمة الواحدة المشار اليها فكل ما بين هذا الطرف
وهذا الطرف هو هذا البعد الذي بين الطرفين المحدودين فهو لا محة واحد شخص لا غيره فيكون كل ما بين هذا الطرف
وهذا الطرف بعداً شخصياً واحداً وليس بعداً وبعداً آخر فاذا كان كذلك لم يكن بين هذا الطرف بعد الجسم
بعد آخر لكن البعد الذي للجسم بين الطرفين موجود فالبعد الآخر ليس بموجود واما ان كان هو هو فليس هناك الا بعد هذا
الجسم وكذلك اذا اعقبه جسم آخر لم يكن هناك بعد الا الذي للجسم الآخر فلا يوجد البتة بين اطراف الحاوي بعد هو غير
بعد المحوي ولا يجوز عندهم خلوه البتة عن المتمكن فاذن لا يوجد البعد المفرد الا في توهم محالات مثل ان يتوهم ان يبقى

ذلك الجسم الحاوي غير منطبق النهايات الداخلة بعضها على بعض ولا جسم فيه وهذا كمن يقول اذا توهمنا الخمسة منقسمة
بمتساويين فيكون ح زائدا على الفرد بواحد فليس يجب اذا لزم هذا عن توهم محال هناك ان يكون له حقيقة في الوجود ومنها
ايضا ما ذكره في الشفاء وهو انه لا يخلو اذا كان المتمكن في الاناء قد ملاه من ان يلقى مادته وهيولاه ذلك البعد المفطور
او لا يلاقيها فان انفذ عنها وفارقها فلا يكون الجسم ذو الهيولى قد ملا الاناء ولا دخل عليه اذ يكون ذلك البعد المفطور
قائما على حياله ليس بملاق لمادة الجسم الداخل فيه والجسم الداخل فيه لا يكون ذاته خالية عن مادة وان سرى ذلك البعد في
ذات المادة مع البعد الذي في المادة فيكون المادة قد سرى فيها بعدان متساويان متفقا الطبيعة وقد علم ان
الامور المتفقة في الطباع التي لا تتنوع بفصول في جوهرها لا تتكثر في هوياتها انما تتكثر لتكثر المادة التي تحملها واذا كانت
المادة لها واحدة لم تتكثر البتة فلا يكون بعدان ومنها ما قال ايضا في الشفاء وهو ان البعد يقبل خواص الكم الزيادة
والنقصان وكونه متناهيا او غير متناه وكونه ممسوحا ومقدرا وامثال ذلك وهذه الخواص بذاتها للكم وبتوسط الكم ما يكون
لغيره فلا يخلو اما ان يقبلها الخلاء قبولا اوليا بالذات او قبولا بالعرض فان كان قبلها بالذات فهو كم وان
كان قبلها بالعرض فهو شيء ذو كم اما عرض ذو كم واما جوهر ذو كم والعرض لا يكون ذا كم الا لوجوده في جوهر ذي كم
فيلزم ان يكون الخلاء ذا مقارنة لجوهر ذي كم وليس ذلك الكم الا الكم المتصل القابل للقسمة في الاقطار الثلثة فان
كان كل واحد من الجوهر والكم داخلا في تقويمه وكل جوهر بهذه الصفة فهو جسم فالخلاء جسم وان كانا مقارنين له
من خارج فاقل احواله ان يكون عرضا في جسم والعرض في الجسم لا يدخله جسم فالخلاء لا يدخله جسم وان كان يقبل ذلك
بالذات فهو لا محالة كم بالذات ومن طباع الكم بالذات الذي له ذهاب في الابعاد الثلثة ان ينطبع بالمادة وان يكون
جزءا او هيئة للجسم المحسوس فان لم ينطبع بالمادة فلا يكون لانه كم بل لامر عارض وذلك العارض لا يخلو اما ان
يكون من شانه ان يقوم لا في موضوع او يكون ليس من شانه ان يقوم لا في موضوع فان كان من شانه ان يقوم لا في
موضوع وقد قارن البعد فهذا البعد لا يخلو من ان يقوم مقارنا للقائم لا في موضوع غيره مما يقارنه البعد ويقوم
به وهو قائم في نفسه فهو موضوع يقوم به بعد الخلاء فان الموضوع للبعد ليس الا شيئا هو في نفسه لا في موضوع ويقارنه

بعد ويكمه وان كان ليس من شان ذلك المعنى ان يقوم لا في موضوع فيكون لا وجود له معا هو معه الا في موضوع
فكيف يصير به البعد قائما لا في موضوع وهو يحتاج الى موضوع فان قيل ان موضوعه هو البعد وانه اذا حصل في موضوعه
جعل موضوعه لا في موضوع كان معنى هذا الكلام ان ما لا قوام له بنفسه يعرض لما لا قوام له في نفسه الا في موضوع
فيجعله قائما بنفسه لا في موضوع وهذا بين الاستحالة ومنها انه لو كان موجودا لكان متناهيا لوجوب تناهي الابعاد
فكان متشكلا وقبول الشكل سواء كان بالانفصال او بالانفعال من لوازم المادة لا سيما خصوصيات الاشكال
فانها مستندة الى خصوصيات المقادير المستندة لا محالة الى المادة فلا يرد ان اتصاف البعد بالشكل لعله من قبيل
اتصاف الماهية بلوازمها التي مطلق الموصوفية الغير المستدعية للانفعال ومنها ما قال الامام في الملخص وهو انه لو
امكن ان يشكك العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الا
الواحد فليتشكك في هذا الشخص الانساني الواحد في الحس هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة لا يقال
حكمنا بان الموجود فيما بين طرفي هذا الاناء بعدان لانا لو قدرنا خروج الماء عنه وعدم دخول جسم آخر مع بقاء
الطرفين على تباعدهما وعدم انطباقهما قضى العقل بوجود بعد بينهما فلما دخل فيه الماء علمنا انه اجتمع ذلك البعد
مع بعد الماء ولما لم يوجد مثل ذلك في الانسان الواحد لم يلزمنا تجويزه لانا نقول الحكم بوجود البعد بين
طرفي الاناء على التقديرات المذكورة انما هو حكم الوهم لا حكم العقل لان العقل يجوز استحالة التقادير المذكورة
لعدم كون صحتها بديهية فلا يمكنه الجزم بما يترتب على تلك التقادير الا على سبيل الحكم الشرطي وهو لا يستلزم
صدق المقدم فلا يلزم صدق التالي بل امثال ذلك شان الوهم كما مر في كلام الشيخ والحكم بعدم تعدد
الشخص الانساني حكم العقل لا محالة وغرضه ان العقل لا يفرق بين الشخص الانساني والبعد الموجود فيما بين طرفي الاناء
وهو كذلك فرق الوهم بينهما لا يضره فليتدبر وايضا لا يلزم من انتفاء هذا الطريق الذي هو دليل معين انتفاء
المدلول بل يبقى الاحتمال على ما قال المحقق الشريف ومنها ان البعد لو كان موجودا قائما بذاته لكان جوهرا
وهو قابل للابعاد لا محالة فيكون جسما بمعنى الصورة اذ لا معنى للجسم الا الجوهر القابل للابعاد فلا يخلو اما ان يكون الجسم

محتاجا الى المادة كما هو مذهب المشائين او لا كما هو مذهب المص فعلى الاول يكون البعد المكاني ايض محتاجا الى المادة
لكونه متحدا في الحقيقة مع الجسم على ما عرفت وعلى الثاني يكون الجسم ايض مجردا كالبعد وعلى التقديرين فلا وجه لكون احدهما
متمكنا قابلا للنقل والآخر مكانا غير قابل لها فيجب كون المكان ايض قابلا للنقل فيحتاج الى مكان آخر وهكذا الى
غير النهاية فيلزم التس لكونها مترتبة لا محة قال الشيخ في الشفا، وقد قيل في ابطال ذلك ان البعد شي مبني على استحالة
وجود ابعاد في ابعاد بلا نهاية ونحن لم نحصل الى هذه الغاية فهم ذلك على حقيقة يوجب الركون اليها وتسدد كهما
بعد اويدركهما غيرنا انتهى واقول يمكن ان يكون مراد القائل ما ذكرنا فلا غبار عليه هذا ومن هذا البرهان نظهر ظهورا جليا ان
ادعاهم كون البعد المكاني مخالفا في الحقيقة للبعد الجسمي اعني الجوهر المتصل بذاته محالا صورة له اصلا ومخالفة للبعد
العرضي لا يفهم كما لا يخفى ثم ان الشيخ اورد في الشفا لاصحاب البعد حججا منها انه لو كان المكان سطحا يلي سطح الشيء
فيكون الحركة مفارقة سطح متوجها الى سطح فالطاير الواقف في الهواء والحجر الواقف في الماء وهما تتبدل ان
عليه وهو مفارق سطحا الى سطح يجب ان يكون متحركا وذلك لان ما يجعلونه مكانه يتبدل عليه فان كان ساكنا فسكونه
في المكان اذ من شرط الساكن ان يلزم مكانه اذ الساكن قد صدق عليه هذا القول فاذ ليس يلزم السطح فما الذي
يلزمه سوى البعد الذي شغله الذي لا يتزحزح ولا يتبدل بل يكون دائما واحدا بعينه والى هذه الحجة اشار المص بقوله ولو كان
المكان سطحا لتضادت الاحكام اي احكام الجسم الواحد في حالة واحدة فان الطير المذكور يصدق عليه انه
متحرك لتبدل امكانه عليه وتبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها مع انه ساكن بالضرورة ويعكس ذلك المنقول
من بلد الى بلد في صندوق متحرك بالضرورة ويصدق عليه انه ساكن لعدم تبدل السطح المحيط وعدم تبدل المكان ملزوم
للسكون او نفسه والجواب عن الاول على ما في الشفا ان الطير المذكور ليس بمتحرك ولا ساكن اما انه ليس بساكن فلانه ليس
عند ما في مكان واحد زمانا اللهم الا ان يعني بالساكن لا هذا بل الذي لا يتبدل نسبته الى امور ثابتة فيكون ساكنا بهذا
المعنى او الذي لو خلي وحاله وترك عليه مكانه وحفظ ذلك المكان ولم يستبدل به من نفسه كان حافظا المكان واحد
ونحن لا نريد الان بالساكن لا الاول ولا هذا فان اردنا احد المعنيين كان ساكنا واما انه ليس بمتحرك فلانه ليس مستبد

الحمال

الاستبدال منه والمتحرك بالحقيقة هو الذي مبدأ الاستبدال منه وهو الذي الكمال الاول لما بالقوة فيه من نفسه ثم قال
فليس بواجب ان يكون الجسم لا محة ساكنا او متحركا فان للجسم احوالا لا يكون فيها ساكنا ولا متحركا في مكان من ذلك ان لا
يكون له مكان ومن ذلك ان يكون له مكان ولكن ليس له ذلك المكان بعينه في زمان ولا هو المبتدئ في مفارقته ومن ذلك
ان يكون له مكان وهو له بعينه زمانا ولكن اخذناه فيه لا في زمان بل من حيث هو في آن فيكون الجسم ح لا ساكنا ولا متحركا
انتهى وعن الثاني ان المنقول في الصندوق ساكن بالذات وليس بمتحرك بالذات بل المتحرك بالذات هو الصندوق كما
في المتحرك في السفينة فان قلت لكن اذا سافر انسان محفوف بكرباس من بلد الى بلد يلزم ان يكون ساكنا لعدم تبدل
مكانه الذي هو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك مثل حركته قدرا وجهة يلزم ان يكون ساكنا وهذا
مما لا يدفع له قلت اما الجواب عن الاول فهو انا لا نسلم عدم تبدل مكانه عليه فان مكانه ليس باطن الكرباس بل باطن
الهواء المحيط به فان الكرباس وساير ما يحمله هو بمنزلة اجزائه واما عن الثاني فهو ان امكان حركة الحوت مساوية لحركة
الماء ملازما لسطح المعين مم والالزام مساواة وجود الشيء مع عدم الاثر له لو فرض عدم حركته لكان له
النقل بالعرض ويكون هذه الملازمة بعينها فكيف يمكن ان يكون هذه الملازمة له مع فرض حركته فلو فرض له حركة يجب
كونها اسرع او ابطأ من حركة الماء ومع ذلك فمعارض بحركة نملة على سطح الرحى مساوية لحركتها في القدر ومخالفة لها
في الجهة فانه يلزم عدم تبدل بعدها لا محة مع فرض حركتها ومنها ان القول بالابعاد وجعل كل جسم في مكان
اصحاب البسيط الحاوي يلزمهم ان يكون من الاجسام ما لا مكان له واليه اشار بقوله ولم يعم المكان عطف على
قوله لتضادت الاحكام اي لو كان المكان هو السطح لزم ان لا يكون المكان عاما لجميع الاجسام ولا يكون الحكم
المذكور سابقا كليا فان الجسم المحدد للجهات لا محيط له والحال ان الدليل الذي قد دل عليه كان عاما ومثبتا للكلية
كما مر والجواب ان الحكم الكلي المذكور عندهم هو ان لكل جسم حيزا طبيعيا وهو اعم عندهم من المكان كما مر في كلام الشيخ
في طبيعيات الشفا من قوله لا جسم الا وبحقه ان يكون له حيز اما مكان واما وضع وترتيب فان قيل كيف لا يكون للمحدد
مكان وصفحاه المتمايزان بحسب الحس يكون احدهما فوق الارض والآخر تحته ليسبقه لان المكان في حركته الدورية فانهما

وان كانت وضعية للكل الفلك لكنها مكانية بالنسبة الى الاجزاء ولو لم يكن لاجزاء المتحرك بالاستدارة نقل من مكان
الى مكان لم يكن للشمس والقمر ولا لشيء من الكواكب نقلة من مكان الى مكان آخر والضرورة تبطله فاذا كان لكل جزء من اجزاء
المحدد مكان كان المحدد ايضا في مكان هو مركب من امكنة الاجزاء وظاهر انه ليس لها مكان هو السطح فوجب ان يكون
مكانه هو البعد اجيب بان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يكون لها امكنة فلا يعرض لها نقلة قطعا
وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب فالمعلوم من حالها بالضرورة هو تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة
تبعا للحركة الوضعية الثابتة للكل واما انتقالها من مكان الى مكان فليس بمعلوم هذا والشيخ اجاب عن الحجة المذكورة
بوجه دقيق لطيف وهو ان هذه الحجة منبنية على ان تصير المكان بعد الجعل للكل جسم مكانا وهو امر صواب واجب
وهذا التصويب شهوة من الشهوات فانه ان لم يكن واجبا ان يكون كل جسم في مكان وجوبا في نفسه كان سعيا باطلا
وعسى ان يكون الاوجب لبعض الاجسام ان لا يكون في مكان وان كان واجبا لم يحتج الى تدبير منا ولو كانت
هذه المقدمة واضحة وهو ان كل جسم في مكان ولم يمكن ان يوجد للكل جسم حاو اوشي من الاشياء المتوهمة مكانا غير البعد
المفطور وكان البعد المفطور موجودا كانت الحاجة تمسنا الى ان يقول بان البعد مكان واما وليس شيء من ذلك
واجبا فاشد تحريفا في ان ننتحل حيلة ليكون لنا ان نجعل كل جسم في مكان ولنسلم ايضا ان كل جسم في مكان
فليس يجب ان يكون ذلك المكان هو البعد فانه يجوز ان يكون هذا المعنى ليس بمكان لكنه لازم للمكان وعام للكل جسم عموم
المكان فان عني بهذا القول انه يكون اشبه برأي الجمهور ان كل جسم في مكان فليس في ذلك حجة فان نسبة هذا الرأي الى
الجمهور والذين هم العامة من حيث لا يعتقدون مذهبا يذهبون اليه بل يعملون ويقولون على ما في المشهور او الوهم كنسبة
رأي آخر اليهم وهو ان كل موجود في مكان وانه يشار اليه وهذان الرأيان متساويان في ان العامة تنصرف عنهما بتبصير
وتعريف يرد عليهم بعد الفطرة العقلية والوهمية وقد عرفناك احوال هذه المقدمات حيث تكلمنا في المنطق وبينا انها
وهميات دون عقليات ولا يجب ان يلتفت اليها على ان حكمهم ان كل جسم في مكان ليس في تأكد حكمهم ان كل موجود
اليه اشارة وله حيز ولا هم يفهمون من التمكن غير ما يفهم من الوضع انتهى كلام الشيخ ومنها ان كون الجسم في مكان ليس بسطحه

بل بحجمه وكليته فيجب ان يكون ما فيه بحجميته مساويا له فيكون بعدا ولان المكان مساو للمتمكن والمتمكن جسم ذو ثلثة اقطار فالمكان
ايضا ذو ثلثة اقطار ومنها ان المكان يجب ان يكون شيئا لا يتحرك بوجه ولا يزول ونهايات المحيط قد يتحرك بوجه
ويزول ومنها ان النار في حركتها الى فوق والارض في حركتها الى اسفل يطلبان مكانا بكليتهما ومحال ان يطلبا
نهاية الجسم الذي فوق او تحت فان النهاية محال ان يلاقيها كلية الجسم فاذن يطلب الترتيب في البعد والشيخ اجاب
عن الاولى بانه ان عني ان الجسم بسطحه وحده لا يكون في مكان بل انما يكون في المكان بجسميته او عني انه لانه جسم يصلح
ان يكون في مكان فالقول حق وليس يلزم منه ان يكون مكانه جسما فانه ليس يجب اذا كان امر يقتضي حكما ما واضافة
الى شيء ما بسبب وصف ان يكون المقتضي بذلك الوصف فليس اذا كان الجسم يحتاج الى مبدا ولكونه جسما لا لكونه موجودا
يجب ان يكون مباديه ايضا اجساما او كان العرض يحتاج الى موضوع لكونه عرضا ان يكون موضوعه عرضا واما ان عني
ان كل بعد من جسميته يقتضي بعدا يكون فيه فهو مصادرة على المطلوب الاول وبالجملة انه ليس اذا كان الجسمية تقتضي
المكان يجب ان يكون ملاقيا بجميع جسميته للمكان كما انه لو كان الجسمية تقتضي الحاوي فليس يلزم ان يكون بجميع جسميته
يلاقي الحاوي وبالجملة فانه غير مسلم ان الجسم يقتضي بجسميته مكانا الا مقدارا اما المسلم انه بجسميته يقتضي حاويا
ومعنى القولين جميعا ان جملة الجسم المأخوذ كشيء واحد يوصف بانه في مكان او في حاو وليس كون الشيء
بكليته في شيء هو كونه ملاقيا له بكليته فانا نقول ان جميع هذا الماء وجملته في هذه الجرة ولا نعني به ان جملته ملاقية
للجرة وعن الثاني انها مبنية على ان المكان لا يتحرك لا بالذات ولا بالعرض فذلك غير مسلم ولا هو مشهور فان الجمهور
لا يأبون ان يتحرك مكان الشيء فانهم يرون الجرة مكانا ويجوزون لا محالة حركته وعن الثالثة بان طلب النهاية
على وجهين طلب ممكن وطلب محال واما الطلب المحال فهو ان يكون ذو الحجم يطلب ان يدخل بحجمه سطحا ونهاية جسم والطلب
الممكن ان يطلب ان يلاقيه ملاقاة محاطة بالمحيط وهذا المعنى يتحقق مع وضع النهاية مكانا ثم ليس اذا لم يطلب النهاية
وجب ان يطلب ترتيبا في ابعاد مترتبة بل ربما طلب ترتيبا في الوضع فقط من غير حاجة ان يكون لكل وضع فرض بعد
بل على ان يكون كل وضع هو نسبة ما بين جسم وجسم آخر يليه ولا ابعاد ولا اجسام المتتالية ومن حججهم المبنية على

وجوب وجود المكان بالفعل حين يطلبه الجسم ان المكان الذي يطلبه الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز
ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يوضع الحجر متحركا طالبا للحصول فيه والحال انه لا سطح هناك موجود
يحيط بهذا الثقيل وقد عرفت ما فيه بما مر سابقا ومن حججهم المبنية على وجوب مساواة المكان للمتمكن لكونه منطبقا
عليه ما يدل على ان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفيحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا
الصفيحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفيحة الرقيقة مع ان الجسم في الحالين واحد فقد ازداد
وانتقص المكان والمتمكن بحاله وايضا اذا حفرنا في الجسم حفرة فقد انتقص الجسم وازداد مكانه وهو السطح المحيط
به وايضا زق الماء المملوء منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له
كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن ومكانه بحاله والجواب عنه ان معنى كون المتمكن مالئا للمكان ومساواته له انه لا يوجد
شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطح الظاهر وفي الصور المذكورة كذلك لا محالة على انه قد يجاب عن الاول بمنع بقاء المتمكن
على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة وعن الثاني بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد
سطحه الظاهر المماس لمكانه وعن الثالث بمنع بقاء المكان بحاله لانه اذا صب منه بعض الماء فقد انتقص قربه من
الاستدارة ومن حججهم ايضا انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فملأه الهواء لم يبطل والسطح الذي
كان محيطا بذلك الحجر قد بطل فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي قد بطل وعليه منع ظاهر
وبالجملة فقد ظهر ظهورا تاما من تضاعيف ما ذكرنا ان القول بالبعد في غاية البعد والاقرب عندي من مذاهب البعد هو
القول بالبعد الموهوم لا كما اشتهر من المتكلمين بل بمعنى ان للعقل بمعونة القوة المتخيلة ان ينتزع من الاجسام المتعددة
مقدارا مجردا عن المادة مثل مقدار الجسم في كونه مقدارا ويحكم بانه مكان الجسم فمكان كل جسم من الاجسام انما هو حصة
لبعد الكل المجموع كرة العالم الجسماني يتوهم قائمة لا في مادة ولا بعد في كون تلك الحصة مما يقتضي طبيعة الجسم الحصول
فيه فيكون مكانا طبيعيا له بيان ذلك ان مجموع العالم الجسماني من حيث الجسمية المطلقة مع قطع النظر عن خصوصيات
الصور النوعية الموجبة لاختلاف الاجسام وانفصال بعضها عن بعض يتوهم كونه كرة واحدة متشخصة لها مقدار

واحد متشخص وباعتبار لحوق الصور المختلفة النوعية على ابعاضه الوهمية بافاضة العلل العقلية صارت متكثرة ومتعددة
بالانواع متخصصا كل منها بما يليق به من الحصة الوهمية لمقدار الكل فمكان الارض مثلا حصة من بعد كرة الكل حول
المركز يقتضي الارض بطبعها كونها متخصص الحصول فيها ومكان الماء حصة من ذلك البعد حول المحيط يقتضي هو
بطبعه كونه حاصلا فيها وهكذا في سائر الاجسام فالمكان الطبيعي لكل جسم هو حصة من البعد الكلي ماخوذة مع وضع
وترتيب كالكون عند المركز او عند المحيط او على نسبة مخصوصة من احدهما وليس هذا من الوهميات المحضة التي لا منشأ
لها في الخارج حتى لا يتصور اتصافه بصفات الوجود ككالزيادة والنقصان بل من الوهميات النفس الامرية التي لها منشأ
انتزاع في الخارج هو اعيان الكراة المنضودة بعضها فوق بعض وهذا الاحتمال مما سنح لي في سالف الايام ثم وجدت
في كلام بعض الافاضل ما يقرب منه فان قلت اذا كان البعد الذي ذكرته موهوما لم يكن الجسم متمكنا في الخارج ولم يكن
مكان الجسم موجودا فيه وهذا خلاف ما ثبت بالادلة المذكورة قلت لما كان هذا البعد له منشأ انتزاع في الخارج
كان الحكم بكون الجسم متمكنا في الخارج صحيحا بمعنى ان الجسم في الخارج بحيث يصح ان ينتزع له بعد موهوم ويحكم بكونه حاصلا
فيه ووجود المكان في الخارج على ما دل عليه الدليل اعم من ان يكون موجودا بنفسه او بان ينتزع هو منه واما القول
بالسطح على ما قرره الشيخ كما عرفت من تضاعيف ما ذكرنا فهو وان كان ايضا قريبا ولا يرد عليه شيء مما اورده
الا انه لا يتعين كما اعتقده بل ينقدح بما ذكرنا من الاحتمال في البعد قال بعد نقض مذاهب المبطلين في المكان بهذه
العبارة فاذا كان المكان هو الذي فيه الجسم وحده ولا يجوز ان يكون فيه معه غيره اذا كان مساويا وكان يستجد و
يفارق ويتعاقب عليه عدة متمكنات وكانت هذه الصفات كلها او بعضها لا يوجد الا للهيولى او صورة او بعد
او سطح يلاق كيف كان وجميعها لا يوجد في الهيولى ولا في الصورة والبعد لا وجود له خاليا ولا غير خال والسطح
الغير الحاوي ليس بمكان ولا حاو منه الا الذي هو نهاية الجسم الشامل فالمكان هو السطح الذي هو نهاية الجسم الحاوي لا
غيره فهو حاو ومساو وثابت للمتنقلات ويملأه المنتقل شغلا ويفارقه المنتقل بالانتقال عنه ويواصله بالانتقال
اليه ويستحيل ان يوجد فيه جسمان معا فقد ظهر وجود المكان وماهيته انتهى فانت خبير بتحقق جميع هذه الامور في

البعد الذي ذكرناه وهو غير البعد الذي تحقق بطلانه كما لا يخفى فهذان الاحتمالان اعني السطح والبعد الموهوم الذي ذكرناه
اقرب الاحتمالات ويتوقف التعيين على الترجيح فان قيل على القول بالسطح ان الجسم الذي له محدب ومقعر كالكوز نسبة
سطحيه الى الجسم المحيط بهذا الجسم كالهواء المحيط بالكوز والى الجسم المحاط له كالماء الذي في الكوز نسبة واحدة لان المحيط كالهواء
مماس بمقعره لمحدب الكوز والمحاط كالماء مماس بمحدبه بمقعر الكوز فيلزم ان يكون للكوز المتوسط بين الهواء والماء مكانان
احدهما مقعر محيط به والآخر محدب محاط له ولا كلام في التسمية اذ يجوز ان يسمى احدهما مكانا في العرف دون الآخر
لكن في حقيقة المكان فلو كان احدهما مكانا لكونه مماسا لاحد سطحي المتمكن بتمامه كان الآخر ايضا كذلك لذلك
بعينه قلنا يصدق على مقعر المحيط انه مشتمل على المتوسط وامتلائه بحيث لم يخرج عنه شيء ولم يبق شيء منه خاليا عنه
فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك ولا يصدق عليه ذلك فهما ليسا على السواء في ذلك
هذا ثم انه قد اختلف في جواز الخلاء وامتناعه والخلاء يقال بمعنيين احدهما البعد المفروض الذي هو المكان عند المتكلمين
اذ زعموا انه لا شيء محض وثانيهما المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعدا موجودا او موهوما او سطحا فالحكماء
كلهم سواء كانوا قائلين بالسطح او بالبعد الموجود متفقون على امتناع الخلاء بالمعنى الاول لما مر من قيام الادلة على
وجود المكان وجمهور القائلين بالسطح مع بعض القائلين بالبعد الموجود ذهبوا الى امتناع الخلاء بالمعنى الثاني ايضا وبعض من
القائلين بالبعد الموجود وافقوا المتكلمين في تجويز المعنى الثاني لكن خالفوهم في كون ذلك المكان الخالي بعدا موهوما
قال الشيخ في الشفاء اصحاب البعد على مذهبين منهم من يحيل ان يكون هذا البعد بغير فارغ عن الملاء بل يوجب انه لا يتخلى عن ملء
البتة الا عند لحوق ملء آخر ومنهم من لا يحيل ذلك بل يجوز ان يكون هذا البعد خاليا تارة ومملوا تارة وهو اصحاب الخلاء و
بعض القائلين بالخلاء ظن ان الخلاء ليس هو بعدا بل هو لا شيء كان الشيء هو الجسم انتهى فان قيل المكان عند المتكلمين لما كان
عدما صرفا ولا شيئا محضا غير متحقق اصلا فما معنى تجويز كونه خاليا عن الشاغل او مكانا فيه ذلك قلنا معناه كون الجسمين بحيث
لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما ثم ان المصنف من القائلين بالبعد الموجود المستلزم لامتناع الخلاء بالمعنى الاول اختار
امتناع الخلاء بالمعنى الثاني ايضا فقال فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل واستدل عليه بقوله

والا لتساوت حركة ذي جنس المعاوق وحركة عديمه ويلزم ذلك التساوي عند فرض معاوق
ارق من ذلك الجنس يكون ذلك الفرد اقل من فرد آخر منه ويكون هذه الاقلية بنسبة زمانيهما اي زماني
عديم المعاوق وهذا الفرد من ذي المعاوق وتقريره على ما في كتب المتأخرين هو انه لو تحقق الخلاء لزم ان
يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم
انا نفرض حركة جسم في فرسخ من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة
بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركة بتلك
القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء فيكون قوامه
نصف قوام الاول على فرضنا هذا فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الارق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت
المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطوء عن كثرة الزمان وقلته الا بسبب كثرة المعاوق وقلته
فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في
الخلاء واعترض عليه اولا بمنع امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يتم لو لم ينته القوام
الى ما لا ارق منه وهو ممنوع وثانيا بمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بحيث يكون جزء المعاوق معاوقا
وانما يتم لو ثبت ان المعاوقة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه غير متوقفة على قدر من القوام بحيث لا يوجد
بدونه وثالثا بمنع امتناع ان ينتهي المعاوق في الضعف الى حيث يساوي وجوده عدمه ورابعا بتجويز ان يكون
نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقين بان يكون الاولى من النسب المقدارية
والثانية من النسب العددية وقد ثبت عدم لزوم اتفاق النسبتين كما مر وهذه المنوع الاربعة مندفعة اما الاول
فلعدم ابتناء الدليل على كون المعاوق ملاء البتة على ما يأتي من كلام الشفاء على انه على تقدير ابتنائه عليه فعدم الانتهاء
في مراتب القوام لازم من عدم انتهاء الجسم في مراتب الانقسام واما الثاني فلان الكلام مفروض فيما كانت
المعاوقة سارية كالصور والطبايع المتشابهة لا غير سارية كالقوة الحيوانية فان جزء الحيوان ليس بحيوان كما ذكره المصنف

في شرح الاشارات واما الثالث فلما قيل من ان ذلك مكابرة صحيحة اذ ما دام يبقى قوام فله معاوقة ما بالض
وان كانت خفية وبان المنع عن التاثير بسبب الضعف والصغر غير وارد لانه مانع خارجي وقد فرض عدم الموانع
الخارجية كذا قال المص في شرح الاشارات واما الرابع فلما ذكره استاد ناصر المتالهين قدس سره في شرح الهداية
الاثيرية من ان حال ما يتعلق بالمقدار من حيث قبول الزيادة والنقصان تبعية المقدار كحال المقدار في سائر
الاحكام كقبول المساواة والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والصم والفرق بينه وبين المقدار
انما هو في كون تلك الاحكام في احدهما بالذات وفي الآخر بالعرض وخامسا بما نسبوه الى ابي البركات
البغدادي وهو انه لا يلزم من كون المعاوقين على نسبة الزمانين تساوي زماني عديم المعاوق وقليله فان
الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيجمعها واحدة المعاوقة ويختص باحدهما فاذن
زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان
الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه فلا يلزم المحال واجاب المص في شرح الاشارات بالتقرير بان الحركة
بنفسها لا تستدعي زمانا لانها يمتنع ان يوجد الا على حد ما من السرعة والبطوء لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة
والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وجود اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة
ابطا او اسرع فكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هف فهي بمفردة غير موجودة
وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وقال صاحب المحاكمات فيه نظر من وجهين اما اولا فلانه لو صح ذلك
يلزم ان لا يقتضي شيء شيئا بحسب نفسه لان كل شيء يفرض فهو لا يخلو عن احد النقيضين اي نقيضين كانا فهو مفردا
عنهما غير موجود بل كل شيء فرض فله لازم لا يكون وحده موجودا بدون اللازم وما لا وجود له لا يستدعي
شيئا فلا بد ان يكون لاحد النقيضين او للازم دخل في اقتضاء الشيء واما ثانيا فلان المراد بالافراد اما المهية لا
بشرط شيء فلا نم انها غير موجودة واما المهية بشرط لا شيء فمسلم انها غير موجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة والبطوء
دخل في اقتضاء الحركة ثم قال ويمكن التفصي عن النظرين بان يقال ليس المطلوب ان للسرعة والبطوء دخلا في اقتضاء الزمان

بل ان الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة والبطوء لا به فان الحركة لا تقتضي الا اذا وجدت في الخارج
ولا توجد في الخارج الا اذا كانت سريعة او بطيئة وهذا القدر كاف في تقرير البرهان انتهى واقول ما ذكره
وان كان كافيا في تقرير البرهان ولا ينافيه فرض وجود الحركة في الخلا مجردة عن السرعة والبطوء على ما توهمه
الشارح القوشجي كما سيأتي لان ذلك لا يستدعي امكان المفروض بل يكفي امكان الفرض وهو حاصل لان فرض
كون الخلا مكانا يستلزم تحقق امارات المكان من جواز انتقال الجسم منه واليه وفيه وهو ملزوم لجواز فرض
الحركة فيه لا محالة لكن لا يندفع به كلام المعترض فان كون الحركة مقتضية الزمان ومع وصف السرعة والبطوء لا به
لا ينافي كون الحركة بنفسها مقتضية قدرا من الزمان وبسبب المعاوقة قدرا آخر منه ولا يثبت بذلك دعوى
المص ان الحركة بنفسها لا تستدعي شيئا من الزمان وهو ظاهر على ما ذكره شارح المقاصد بل التحقيق ان مراد
المص هو ان الحركة لا تقتضي لاجل نفسها قدرا من الزمان ولاجل المعاوقة قدرا آخر منه على ما يقتضيه كلام
المعترض كما لا يخفى على من تدبر فيه بل ما يقتضيه من الزمان لاجل نفسها هو الذي يقتضيه لاجل المعاوقة اذ لا
وجود لها مفردة عن المعاوقة اذ لا تصح لها وجود الا في ضمن كونها مع المعاوقة كما لا تصح للمهية الملزومة
وجود الا مع لازمها ولا تصح للجنس وجود الا مع فصله وكل ما لا يمكن وجوده منفردا عن شيء اذا اقتضى شيئا
لا يمكن ان يقتضيه لاجل نفسه منفردة عن ذلك الشيء وبالجملة كان المقتضي هو المهية لا بشرط لا بشرط لا
كذلك المقتضي لاجله فان قلت كون الحركة مقتضية لاجل نفسها لا بشرط المعاوق زمانا لا ينافي كونها
لاجل نفسها بشرط المعاوق ايضا مقتضية لزمان آخر قلت تحقق اللابشرط اما ان يكون في ضمن بشرط لا او
ان يكون في ضمن بشرط شيء ضرورة انه لا تحقق له صرافة لا بشرطية الا في اعتبار العقل ولما لم يكن تحقق الحركة
لا بشرط في ضمن بشرط لا تعين له ان يكون تحققها في ضمن بشرط شيء اعني بشرط المعاوق فيكون الزمان الذي اقتضته
لاجل نفسها هو الذي اقتضته لاجل المعاوق بعينه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الزمان الذي اقتضته الحركة لاجل
نفسها بشرط المعاوق زائدا على ما لو اقتضته لاجل نفسها منفردة عن المعاوق كما اذا فرضت في الخلا فيكون

زمان قليل المعاوق زايدا على زمان الحركة في الخلاء وهذا هو مراد المعترض قلت لا يمكن ان يتعين الزمان لاجل
نفس الحركة منفردة عن المعاوق وان فرض كونها صادرة عن قوة معينة وحسب جسم معين لانه يمكن فرض وقوعها
بجميع القوة في نصف هذا الزمان المفروض اذا لم يكن هناك معاوق فزمان الحركة في الخلاء لا يمكن ان يتعين
في نفس الامر ليتصور الزيادة عليه بل تعينه انما هو بحسب الفرض والتقدير لا بحسب الواقع فليتدبر والشارح القوشجي
توهم ان المص فهم من كلام المعترض ان المقتضي هو الحركة بشرط لا فدفعه بان الحركة بشرط لا ليست بموجودة فكيف تقتضي
شيئا فاورد عليه ان مقصود المعترض هو ان الحركة لا بشرط المعاوق تقتضي شيئا من الزمان وبسبب المعاوق شيئا
آخر وهذا لا يقتضي ان يكون منفردة عن المعاوق مستدعية للزمان قال والعجب منه مع كونه علما في التحقيق وعالما
للتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم يتنبه انه مبنى الدليل وبابطاله
ينهدم بنيانه لانه اذا لم يكن وجود الحركة منفردة عن المعاوق لم يمكن فرض الحركة في الخلاء وهو مبنى الدليل ثم
طول الكلام بايراد المنوع ولما كانت تلك المنوع باسرها ساقطة مع كونها غير قادحة فيما هو مناط الجواب
الذي قد عرفت تحقيقه اعرضنا عن ذكرها والتطويل بدفعها هذا واما الشيخ فقد قال في الشفاء في تقرير هذا
البرهان انا نشاهد الاجسام تتحرك بالطبع الى جهاتها وتختلف مع ذلك في السرعة والبطوء فلا يخلو اختلافها
في السرعة والبطوء ان يكون اما لامر في المتحرك او لامر في المسافة فلنترك الذي من قبل المتحرك واما الذي
يكون من قبل المسافة فهو انها كلما كانت ارق كان قطعها اسرع وكلما كانت اغلظ كان قطعها ابطأ والرقة
والغلظ يختلف في الزيادة والنقصان ونحن نتحقق ان السبب في ذلك المقاومة فكلما اقلت المقاومة زادت
السرعة وكلما زادت المقاومة زاد البطوء فاذا تحرك جسم في الخلاء لم يخل اما ان يقطع المسافة الخالية بالحركة في
زمان او لا في زمان ومحال ان يكون ذلك لا في زمان لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكل فيجب ان
يكون ذلك في زمان ويكون لذلك الزمان نسبة لا محالة الى زمان الحركة في ملا مقاوم ويكون مثل زمان مقاومة لو كانت
نسبتها الى مقاومة الملا نسبة الزمانين والبطاء من زمان مقاومة اصغر في النسبة الى المقاومة المفروضة من نسبة

الزمان

43

الزمان الى الزمان ومحال ان يكون نسبة زمان الحركة حيث لا مقاومة البتة كنسبة زمان حركة في مقاومة ما لو صح
لها وجود فضلا عن ان يكون البطأ من زمان مقاومة اخرى لو توهمت اقل من المقاومة القليلة الاولى بل يجب ان لا
يكون لما توجبه اية مقاومة توهمت موجودة من الزمان نسبة الى زمان لا مقاومة اصلا فيجب اذن ان يكون الحركة
لا في زمان وليست لا في زمان وهذا محال ولا يحتاج في بياننا هذا ان نجعل لهذه المقاومة التي على النسبة المذكورة
استحقاق وجود او عدم لانا نقول ان زمان هذه الحركة في الخلاء يكون مساويا لزمان حركة في مقاومة ما لو كانت
موجودة وهذه المقدمة صادقة واوضحنا صدقها وكل حركة في الخلاء فهي حركة في عدم مقاومة وهذه المقدمة ايضا
صادقة وكل حركة في عدم مقاومة فليست مساوية البتة لحركة في مقاومة ما على نسبة ما لو كانت موجودة فيلزم
عن هذه المقدمات ان لا حركة في الخلاء هي مساوية الزمان لزمان حركة في مقاومة ما لو كانت ويلزم منها ومن الاولى
ان لا شيء من الحركات في الخلاء حركة في الخلاء وهذا الكلام مع تلخيص ما ثم قال ومما يمكن ان يقول القايل على هذا ان
كل قوة محركة تكون في جسم فانها تقتضي بمقدار الجسم في عظمه ومقداره في شدتها وضعفها زمانا لو لم يكن مقاومة
اصلا ثم بعد ذلك فقد يزداد الازمنة بحسب زيادة مقاومات ما وليس يلزم ان يكون كل مقاومة ما يؤثر في ذلك
الجسم فانه ليس يلزم اذا كانت مقاومة ما تؤثر ان يكون نصفها تؤثر ونصف نصفها تؤثر فانه ليس يلزم اذا كان
عدة يحركون ثقلا وينقلونه ان يكون نصف العدة تحرك شيئا او كانت قطرات كثيرة تثقب المقطور عليه ثقبا ان يكون
قطرة واحدة تؤثر اثرا فيجوز ان يكون المقاومة التي زمانها على نسبة زمان مقاومة الخلا لا يؤثر شيئا وانما يؤثر
مقاومة اخرى لو كانت موجودة فالجواب عن هذا انا اخذنا المقاومة على انها لو كانت موجودة مقاومة
مؤثرة لكان زمانها زمان حركة في لا مقاومة وانما لم يحتج ان يقول مقاومة مؤثرة لان المقاومة اذا
قيل انها غير مؤثرة كان كما يقال مقاومة غير مقاومة فمعنى المقاومة هو التاثير لا غير وهذا التاثير على وجهين
احدهما الكسر من الحجم ومن قوة الميل والثاني ما يظن من احداث المقاومة سكونا فلا تزال تحدث سكونات في مقاومات
متشافعة لا يحس بافرادها ويحس بالجملة كالبطوء وانت تعلم بعد انه ما من تاثير على احد الوجهين الا وفي طباع المتحرك

ان يقبل اقل منه لو كان مؤثرا بتوتره فيجب من ذلك ان يكون بعض تلك المقاومات التي تحتملها طبيعة الجسم مساويا في
زمانه لغير المقاومة وهذا محال فقد ظهر انه لا يكون في الخلاء حركة طبيعية البتة انتهى كلامه وهذا السؤال كما ترى مشتمل على
منعين هما الخامس المنسوب الى ابي البركات والثالث من تلك المنوع الخمسة والجواب بحسب الظاهر جواب عن ثانيهما فقط
ولعل السبب في ذلك هو ان المنع الاول غير ضار بدون الثاني فيكون الجواب عن الثاني جوابا عن الاول بالحقيقة
بيان ذلك ان الدليل متوقف على تحقق مقاومة تكون نسبتها الى مقاومة اخرى نسبة زمان الحركة في الخلاء
الى زمان الحركة في الملاء ونسبة المقاومة الى المقاومة نسبة الزمان الى الزمان اعني الزمانين اللذين بازاء
المقاومتين فقط الحركة في الملاء لو لم يكن زمان بازاء الحركة بل كان الزمان بازاء المقاومة فقط كما هو دعوى المستدل
فذاك ولو كان بازاء الحركة ايضا زمان على ما ادعاه المعترض فللمستدل ان يفرض نسبة المقاومة الى المعاوقة
كنسبة زمان الخلاء الى زمان معاوقة الملاء اعني الى الزمان الذي بازاء المعاوقة فقط فيصير زمان المعاوقة وزمان
اللامعاوقة متساويين وهو محال ولا يقدح في ذلك كون مجموع زماني الحركة والمعاوقة زائدا على زمان اللامعاوقة
كما ادعاه المعترض ويدل على ما ذكرنا صريحا قول الشيخ فيجب من ذلك ان يكون بعض تلك المقاومات التي تحتملها
طبيعة الجسم مساويا في زمانه لغير المقاومة كما لا يخفى ولعمري ان هذا هو حق الجواب عن الاعتراض المنسوب الى ابي البركات
وقد خفي على غيرنا والمنة لله علينا واعلم ان لاصحاب الخلاء حججا اوردها الشيخ في الشفاء واجاب عنها منها انا نرى
الاجسام تتخلخل وتتكاثف من غير دخول شيء او خروجه فالتخلخل اذا تباعد الاجزاء وتباعدها يترك ما بينها خاليا
والتكاثف رجوع من الاجزاء الى ملء الخلاء المتخلخل ومنها انا نرى اناء مملوا من رماد ويسع ملاءه ماء فلولا ان هناك
خلاء استحال ان يسع ملاه ماء وايضا ان الزق يملأ شرابا ثم يجعل ذلك الشراب بعينه في زق ثم يجعلان في ذلك الدن
بعينه فيسع الدن الزق والشراب معا فلولا ان في الشراب خلاء قد انحصر فيه بمقدار مساحة الزق لاستحال ان يسع
الزق والشراب معا ما كان يملاه الشراب وحده وايضا ان النامي انما ينمو بنفوذ شيء فيه فلا شك ان ذلك الشيء ينفذ
لا في الملاء ولكن في الخلاء وكذا كل متحرك اما ان يتحرك في خلاء واما ان يتحرك في ملاء لكنه ان تحرك في ملاء فقد حل

ملا

ملاء في ملاء فيجب ان يتحرك في الخلاء ومنها ان القارورة تمص ثم تكب على الماء فيدخلها الماء ولو كانت مملوة لما
وسعت شيئا آخر يدخل فيها ومنها ان المتحرك اذا تحرك فلا يخلو اما ان يدفع الملاء فيحركه واما ان تداخله لكن المداخلة
محالة فيجب ان يدفعه فيحركه وكذلك حال ما دفعه فيما يتحرك فيه فيلزم اذا تحرك متحرك ان يتحرك العالم وان يكون
اذا تحرك متحرك بعنف ان يتموج العالم تموجا بعنف مضاهيا لتموجه والجواب عن الاول ان التكاثف على
وجهين تكاثف باجتماع الاجزاء المبثوثة في هواء يتخللها بان يخرج الهواء عن الخلل فيقوم الاجزاء مقامه من غير ان
يكون هناك خلاء ينفذ فيه وتكاثف لا بان الاجزاء المتفرقة اجتمعت بل بان المادة نفسها تقبل حجما اصغر تارة
وحجما اكبر اخرى اذ كان كلاهما امرين عارضين لها ليس احدهما اولى بها من الآخر فاذا قبل حجما اصغر قيل انه تكاثف
وللمقابلة متخلخل وهذا امر قد تبين في موضعه على انه لو لم يسلم ذلك لم يضر غايته ان لا يكون من القسم الثاني بل من
القسم الاول وعن الثاني اعني عن حديث الرماد ان ذلك كذب صرف ولو كان ذلك صحيحا لكان الاناء بكله خاليا
لا رماد فيه اصلا وعن حديث الدن والشراب انه يجوز ان يكون المقدار الذي للزق لا يظهر تفاوته في الدن حسا و
يجوز ايضا ان يكون الشراب يتعصر ويخرج منه بخار او هواء فيصغر حجمه ويجوز ايضا ان يصغر بتكاثف طبيعي او قسري
اي التكاثف الحقيقي وعن حديث النامي ان الغذاء ينفذ بقوته بين متماسين من اجزاء الاعضاء ويحركهما بالتبعيد
فيسكن بينهما فيفسح الحجم ولو كان الغذاء انما ينفذ في الخلاء لكان الحجم بعد دخوله وقبله حجما واحدا فلا يحصل نمو
وزيادة وكذا كل متحرك وعن الثالث اعني حديث القارورة انه مبني على ما ذكر في التخلخل والتكاثف وهو انه
من الجائز ان يكون الجسم يستفيد حجما اصغر وحجما اكبر وان يكون من ذلك ما هو طبيعي ومنه ما هو قسري فاذا كان هذا
جائزا لم يكن لكل انتقاص جزء من جسم يوجب ان يبقى الباقي على حجمه الاول حتى يكون اذا اخذ جزء من هواء ما للقارورة
يجب ان يبقى الباقي على حاله فيكون ما وراءه خلاء فاذا لم يجب هذا لم يجب تلك الحجة فاذا كان خلافه جائزا ان
يكون الهواء بالطبع يقتضي حجما ثم انه يضطر في حال الى ان يصير اعظم بان يقطع منه جزء بالقسر من غير ان يجعل له
الى التخلخل جسم بدل ما يقطع منه وفي حجمه سبيل فاذا كان انقطاع ذلك الجزء منه لا يمكن الا ان ينبسط انبساطا

يصير الباقي في حجمه الاول لامتناع وقوع الخلاء وكان هذا الانبساط ممكنا وكان للقاسر قوة يخرج الى خروج
هذا المتمكن الى الفعل لجذبه اياه من جهة ولزوم سطح لما يليه في جهة وذلك لبساطته وتعظيم اياه بالقسر الى
القاسر فانبسط انبساطا عظيما وصار بعض ما انبسط واقعا خارج القارورة وهو المحصوص وتقع الباقي ملاء القارورة
ضرورة وقد ملاها منبسطا لضرورة الجذب الماس بجدار القارورة فاذا ازال ذلك المص وجاز ان يرجع الى
قوام الاول بان يجذب هواء الى شغل المكان الذي يتحرك عنه متقلصا عاد الى قوامه الاول و
اما الجواب عن الرابع فمناسب لهذا الجواب وذلك لان المتحرك يدفع ما يليه من قدامه من الهواء ويتبدد ذلك الى
حيث لا يطيع فيه الهواء المتقدم للدفع فيتلبد الموج بين المندفع وغير المندفع وينضغط الى قبول حجم اصغر وما خلفه
يكون بالعكس فيكون بعضه ينجذب معه وبعضه لا ينجذب فيتخلل ما بينهما الى حجم اكبر لجذب من ذلك ووقوف
معتدل عند قوامه المعتدل هذا ومن اقوى حججهم المذكورة في كتب المتأخرين انه لو فرضنا صفحة ملساء الجسم الذي له
سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير اتصال وهو ممكن باعوانكم فوق اخرى مثلها بحيث
يتماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفعنا احديهما عن الاخرى رفعة بان يرتفع جميع الاجزاء
معا ففي اول زمان الارتفاع يلزم الخلاء في الوسط ضرورة انه انما يمتلي الوسط بالهواء الواصل اليه من
الخارج بعد المرور من الاطراف والجواب منع امكان ارتفاع احديهما من الاخرى ولا استبعاد في ذلك الا ترى
الى الجلدة المبلولة المشدود على وسطها حبل التي يلعب بها الصبيان فيلقونها على حجر عظيم ويرفعونه بها ضرورة
امتناع الخلاء نظرا الى اثار غريبة في الطبيعة وعلى تقدير التسليم فالارتفاع حركة ليست عن زمانا يجوز فيه مرور الهواء
من الاطراف الى الوسط وما قيل من ان اللامماسة انية وحركة الهواء تدريجية فيلزم الخلاء في الوسط ففيه على تقدير
التسليم لا شك انها لا يحصل الا بعد الحركة كالمماسة وبيان ذلك انك قد عرفت ان الحادث على ثلثة اقسام
دفعي وتدريجي ونفس زماني واللامماسة من القسم الثالث وكل ما كان من هذا القبيل يتحقق في نفس الزمان وفي
كل ان يفرض فيه دون آن الطرف فهي آنية بهذا المعنى لا انها دفعية اي واقعة في آن الطرف ففي نفس ذلك

الزمان

الزمان الذي هو ظرف لوجودها يمكن حركة الهواء من الطرف الى الوسط وكونها واقعة في كل ان مفروض في
ذلك الزمان ايضا لا يمنع ذلك او كل ان كذلك فقبل بعض من ذلك الزمان وفي ذلك البعض من الزمان
يمكن وقوع حركة الهواء والعجب من بعض الافاضل حيث ادعى انه ممن يفطن بنفسه للقسم الثالث وعد اللامماسة من هذا
القبيل ثم عجز عن التفصي عن هذه الشبهة وزعمها حجة قوية فاستقر رايه على امكان الخلاء بهذه الحجة والاعجب ان هذه الشبهة
على تقدير قوتها على ما زعمه فانما هي واردة على المنع الثاني لا على المنع الاول اعني منع امكان الارتفاع وهو الاصل
والعمدة في الجواب عند القوم وان كان المنع الثاني على ما حررنا ادفع واقمع لمادة الجدال واتم على قانون البرهان
مع كونه في غاية الرقة واللطافة هذا وقال الشيخ في الشفاء واول شيء جعل اعتقاد الخلاء هو الهواء وذلك
لان الظن العامي الاول هو ان ما ليس بجسم ولا في جسم فليس بموجود ثم ظنهم الاول في الاجسام الموجودة هو
ان يكون محسوسة بالبصر فيظن انه ليس بجسم فلذلك يتخيل من امر الهواء وما لا يحس بالبصر انه ليس شيئا بل لا شيء فكان
الاناء الذي فيه هواء لا يتخيل من امره اول الامر ان فيه شيئا بل يتخيل ان هناك ابعادا خالية فاول من نبههم
بان اراهم ان الازقاق المنفوخة تقاوم المس واظهر لهم بالمس ان الهواء جسم كساير الاجسام من انه جسم فمن
الذين اراهم ذلك من رجع فلم ير ان هاهنا خلاء موجودا اذ صار الشيء الذي كان نظنه خلاء هو الملاء ومنهم من
سلم ان الهواء ليس بخلاء صرف بل ملاء يخالطه خلاء ولم يخل عن الملاء اذ وجد حججا وقياسات انتجت ان الخلاء
موجود ثم ذكر تلك الحجج التي نقلناها هذا ولما كان طلب الجسم للمكان ليس من حيث هو مكان فقط بل ماخوذا
مع ترتيب ووضع من الجهات كما مر كان البحث عن الجهة من هذه الجهة مناسبا للبحث عن المكان بل من تتمة البحث عنه
من حيث هو مطلوب للجسم فالمص بعد الفراغ عن البحث عن المكان اراد ان يبحث عن الجهة فقال والجهة طرف
الامتداد الحاصل ذلك الطرف في ماخذ الاشارة والحاصل ان طرف كل امتداد جهة لكن لا من
حيث هو طرف مطلقا بل من حيث هو واقع في ماخذ الاشارة اي من حيث منتهى الاشارة اليه وليست منقسمة
اي من حيث هي جهة وهذه الحيثية هي كونها طرفا ومنتهى لامتداد ماخذ الاشارة وذلك لان الطرف والمنتهى

من حيث هو طرف ومنتهى لا بمعنى لانقسامه وان انقسم من جهة اخرى فالجهة عرض لا جوهر لكونها طرفا لامتداد اما نقطة

ان لم ينقسم اصلا او خط ان انقسم من جهة واحدة اخرى او سطح ان انقسم من جهتين اخريين وهي من ذوات

الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها او في مكان يليها او يقرب منها لاستحالة حصول المتحرك

في نفس الجهة لكونها غير منقسمة من حيث هي جهة وامتناع حصول المنقسم في غير المنقسم ولما عرفت من ان مقصد المتحرك الايني

انما هو المكان لا الجهة ومثل ذلك شايع كما يقال تحرك فلان في جهة كذا اي تحرك في سمت يتبادر اليها والمقصودة

بالاشارة وهذا الكلام اشارة الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع وذلك لاستحالة كون

المعدوم او المجرد مقصودا بالحركة للحصول فيما يليه او في قربه او مقصودا بالاشارة الحسية فانها المتبادرة

الى الذهن عند الاطلاق وانما اكتفى بذكر الوضع دون الوجود لاستلزامه اياه والطبيعي منها اي من الجهة

فوق وسفل فانهما لا يتبدلان اصلا بمعنى انه لا يصير الفوق سفلا ولا السفل فوقا لكونهما متعينين بالطبع و

متخالفين بجنسه بخلاف الاربعة الباقية من الست المشهورة بين الناس لكونها متخالفة بحسب الوضع دون الطبع

لكون تعيناتها وامتياز بعضها عن البعض بمجرد الوضع والجعل لا امرا راجعا الى ما في طبايعها فان المشرق مثلا

انما صار قداما للمتوجه الى المشرق والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله لانهم جعلوا ما بازاء وجه الانسان

قداما وما بازاء ظهره خلفا وما بازاء يمينه يمينا وما بازاء شماله شمالا ولذلك اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع و

يصير ما كان قدام خلفه وبالعكس وما كان يمينه شماله وبالعكس واما الفوق والسفل فلم يصيرا فوقا وسفلا لكون

الاول بازاء راس الانسان والثاني بازاء رجله ولذلك اذا صار القايم منكوسا لا يصير ما يلي راسه

فوقا وما يلي رجله تحتا بل يصير راسه من تحت ورجله من فوق فان قلت بل هما ايضا يتبدلان بالقياس الى

شخصين قايمين على طرفي قطر من الارض بل الى شخص واحد قايم في وقتين عليهما فان ما يلي راس كل منهما يلي

قدم الاخر فيكون ما هو فوق بالقياس الى الشخص الاول تحتا بالقياس الى الشخص الثاني قلت ما يلي راس الاول

مثلا وان صدق عليه انه يلي قدم الثاني لكن لا يصدق انه يليها بالطبع لان يقال الشخص القايم على طرف قطر الارض

وقوع راسه وقدمه انما هو على النحو الطبيعي فيصدق ان ما يلي راسه بالطبع يلي قدم الاخر بالطبع لانا نقول نعم

لكن على ان يكون قولنا بالطبع صفة للراس والقدم ومرادنا من نفي الصدق ليس ذلك بل على ان يكون بالطبع متعلقا

بقولنا يلي ومعنى هذا التعلق ان لراس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة مغايرة للنسبة الطبيعية التي لقدم الشخص

الاخر والا لكان قدم الشخص الاخر لو فرضنا حيث راس الشخص الاول واقعة على النسبة الطبيعية وليس كذلك

فليس ما يقرب راس احد الشخصين قربا طبيعيا ما يقرب قدم الشخص الاخر قربا طبيعيا فتفطن وقوله وما عداهما غير

متناه اشارة الى ان كون الجهات ستا امر مشهور وليس بواجب وسبب الشهرة امران عامي وهو كون الانسان

ذا اطراف ستة ممتازة كما مر وخاصي وهو كون الجسم قابلا لفرض ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم كما مر

في مبحث تعريف الجسم قابلا فلا جرم لكل امتداد من تلك الثلثة طرفان هما جهتان وهذا امر لا يعرفه الا الخواص

بخلاف الاول فانه مما يعرفه العوام ولا يخفى تطبيق الاعتبارين وظاهر ان امتياز جوانب الانسان على

النحو المخصوص واعتبار اخذ الامتدادات على الوجه المذكور مما لا دخل له في كون الجهة جهة فانك قد عرفت

ان طرف كل امتداد جهة باعتبار والامتدادات الممكنة الانفراض في الانسان وفي كل جسم بل بالقياس الى

كل نقطة غير محصورة فالجهات اذا غير متناهية ثم شرع في تفصيل الاجسام

البسيطة الفلكية والعنصرية وذكر عددها والاشارة الى ترتيبها وبيان بعض احوالها من جهة التفصيل ومن حيث

خصوصية كونها فلكية او عنصرية والاشارة الى ترتيبها وما يشتمل عليها من الافلاك الجزئية والكواكب

فمهد اولا انقسام الجسم الى الفلكي والعنصري بقوله وهي قسمان فلكية هي الافلاك مع ما يشتمل عليها و

عنصرية هي العناصر وما يتركب منها ثم قال اما الفلكية فالكلية منها تسعة اعلم انه لا سبيل لنا

الى العلم بوجود الافلاك واثبات عددها وبيان احوالها الا من طريق الاحساس بحركات الاجرام النيرة

العالية المسماة بالكواكب واختلاف تلك الحركات جهة وسرعة وبطوءا ووقوفا ورجوعا الى غير ذلك من الاختلاف

التي وجدوها بالحس والرصد وذلك بعد تحقيق اصول الحكم بها العقل بالبرهان او بضرب من الحدس او مما وقع

الى سبيل الترتيب وفيه الفصل بل
الاولية والافلاك الكلية والاثر

الاتفاق عليه كوجوب استناد كل حركة الى جسم يتحرك بالذات وتحرك ما يشتمل عليه بالعرض وامتناع الخلاء ووجوب
الاتصال في الحركات المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وعدم وقوع الانخراق والالتيام على اجرامها
الموصوفة بالشدة والاحكام اتفاق بطريق العادة فوجدوا اولا لجميع الكواكب حركة سريعة من المشرق الى المغرب
وهي التي بها يتحقق طلوعها وغروبها مرتبا من يوم وليلة وبها يتحقق الليل والنهار وهي المسماة بالحركة اليومية
وبالحركة الاولى وبحركة الكل فاثبتوا لها فلكا واحدا يشتمل على الجميع ثم وجدوا للكل من الكواكب السبعة المعروفة
بالسيارة حركة من المغرب الى المشرق مخالفة لحركة اخرى منها في السرعة والبطؤ فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بعد
مدة طويلة لجميع الكواكب التي هي غير السبعة حركة واحدة غريبة بطيئة جدا فاثبتوا لها فلكا عليحدة فحصلت تسعة
افلاك لتسع حركات وهي المسماة بالافلاك الكلية فالمراد من الفلك الكلي ما يستند اليه واحدة من الحركات
التسع واحد من تلك التسع وهو الذي يستند اليه الحركة اليومية غير كوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس
لخلوه عن نقش الكوكب كالاطلس الخالي عن النقش محيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم
وتحته فلك الثوابت ويسمى بفلك البروج ايضا لانفراض دواير البروج اولا عليه لكون الكواكب التي اخذ
اسم كل برج من شكلها مركوزة فيه ثم افلاك الكواكب السبعة السيارة على الترتيب المشهور وهي زحل ثم
المشتري ثم المريخ ثم الشمس ثم الزهرة ثم العطارد ثم القمر وسميت سيارة لكونها ذوي حركات خاصة سريعة في الجملة و
سميت الخمسة منها ما خلا الشمس والقمر متحيرة لكونها في حركاتها الخاصة تارة مستقيمة وتارة واقفة وتارة راجعة
كالمتحير في امره ووجه الترتيب ان زحل يكسف بعض الثوابت فيكون تحتها وينكسف بالمشتري فيكون فوقه والمشتري
ينكسف بالمريخ فهو فوقه وهذه الثلثة يسمى علوية ثم الشمس اولها اختلاف منظر دون العلوية والمراد باختلاف منظر
هو بعد ما بين طرفي الخطين المارين بمركز الكوكب الواصلين الى فلك البروج احدهما من مركز العالم والآخر من موضع
الناظر فوجود ذلك البعد يدل على القرب منا وعدمه على البعد منا وعلى تقدير الوجود ما هو اقل فهو البعد وهو
موجود للشمس وليس بموجود للعلوية فيكون تحتها واما الزهرة وعطارد فلا جرم بكونها تحت الشمس او فوقها اذ لا

يكسفها

يكسفها غير القمر ولا يدرك كسفها شيئا من الكواكب لاحتراقها عند مقارنتها ولا يعرف لهما اختلاف منظر ايضا
لانه انما يعرف بآلة ذات الشعبتين تنصب في سطح دايرة نصف النهار وهما لا يبعدان عن الشمس كثيرا ولا يصلان الى
نصف النهار ظاهرا فحكموا بكونهما تحت الشمس استحسانا ليكون متوسطة بين الستة بمنزلة شمسة القلادة وتاكد ذلك
بمناسبات اخر مثل ان العلوية تبعد عنها الابعاد الاربعة وهي التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة والسفليين لا
يبعدان عنها الا اقل هذه الابعاد وهو التسديس والقمر يكون له معها جميع الاتصالات ايضا لكن على نسق آخر
وهو انه في مقابلتها ومقارنتها يكون في اوج حامله وفي تربيعها في حضيضه الى ذلك اشار المص في
التذكرة حيث قال اذ الستة مربوط عليها العلوية بوجه والسفليان بوجه والقمر بوجه آخر الى غير ذلك و
بما ذكره الشيخ وبعض من تقدمه انه راى الزهرة كشامة على وجه الشمس وبعضهم ادعى انه رآها وعطارد كشامتين
عليها وسميا سفليين لذلك والزهرة منهما فوق عطارد لانكسافها به والقمر تحت الكل لانكساف الكل به واما
خصوص عدد التسعة فجزموا بانه لا اقل منها والمص في التذكرة جوز ان يكون ثمانية حيث قال واسناد احدى
الاوليين الى المجموع لا الى فلك خاص بها لم يكن ممتنعا لكن لم يذهبوا الى ذلك وقال العلامة الشيرازي صاحب
التحفة في نعت هذا الاسناد خاتم الحكماء قدس الله سره ان جواز اسناد احدى الاوليين الى المجموع لا الى
فلك خاص بها معلل لجواز اتصال نفس بالثامنة واخرى بالتاسعة ويكون دواير البروج والمنطقتان مفروضة على
محدب الثامنة فقلت فعلى هذا يمكن ان يكون الافلاك الكلية سبعة فقط بان يفرض الثوابت ودواير البروج على
محدب ممثل زحل ونفسان يتصل احديهما بالمجموع السبعة وتحركها احدى الاوليين واخرى بالسابعة وتحركها الاخرى
ولكن بشرط ان يفرض دواير البروج متحركة بالسريعة دون البطيئة لتحركها متوهمة على سطوح الممثلات بالسريعة
دون البطيئة ليتنقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسنه واثنى على اثره وهذا الاحتمال مبني على
ان لا يوجد كوكب من الثوابت على اوج زحل وعلى ان لا يوجد كواكب منها لها مقادير بعيدة بها على حوالي ذلك
الاوج بحيث لا يحتملها ثخن المتمم ههنا ثم من الجائز ان يكون الافلاك ثمانية بطرح الفلك الخاص بالثوابت لامكان

ان يكون جميعها مركوزة في محدب ممثل زحل او بعضها فيه وبعضها في متممة المحوي بل في ممثل المشتري والمريخ مما لم
يقع في سمت حركات العلوية ويتحرك الفلك الثامن الحركة السريعة من دون تكلف تعلق نفس واحدة بمجموع الثمانية او
بمجموع السبعة ومن دون حاجة الى دقة النظر في فرض دواير البروج متحركة بالسريعة دون البطيئة والى كون
البروج وهمية فهذا الاحتمال اولى من الاحتمالين المذكورين كذا قال بعض شراح التذكرة وقد يورد على ما في التحفة انه
يستلزم كون قطب العالم اي قطب الحركة اليومية متحركا بحركة الثوابت ومنتقلا عن موضعه قدر انتقالها كما ان قطب
حركة الثوابت متحرك بالحركة اليومية وذلك مع كونه خلاف الواقع يستلزم تحرك كل من الشيئين بحركة الآخر والجواب
ان قطب الحركة اليومية حينئذ يكون نقطة نوعية من محدب فلك الثوابت غير متحركة بحركته لا نقطة شخصية منه فلا يلزم
محذور وبذلك يندفع ايضا ما توهم من انه يلزم على هذا التجويز سكون اربع نقاط في سطح واحد متحرك وان يكون
سطح واحد بعينه محدبا للمتحرك اليومي ومتحركا بحركته ومحدبا لفلك الثوابت ومتحركا بحركته اما اندفاع الاول فما ذكر فقط
واما اندفاع الثاني فلانه كما يجوز ان يكون جسم واحد بعينه كخارج المركز ممثلا فلكا مستقلا متحركا براسه وجزءا من فلك
آخر ومتحركا بحركته فلم لا يجوز مثل ذلك في سطح واحد وما الفرق بينهما في ذلك وكما لا استبعاد في كون سطح واحد
سطحا لجسمين باعتبارين وفي كون واحد من الجسمين متحركا بنفسه وبحركة الآخر من جهتين فكذا لا استبعاد في كون حركة
ذلك السطح ايضا بالحركتين هذا وقال المحقق الدواني ويجوز ان يكون الافلاك الكلية اثنين بان يفرض الافلاك
الخارجة المراكز كلها سوى خارج القمر في ثخن ممثل واحد بحيث لا يكون السطوح التي يثبتونها بين الممثلات الا بين ذلك
الممثل وممثل القمر فينحصر الافلاك الكلية فيهما انتهى وانت خبير بان ذلك قليل الجدوى جدا اذ الغرض تعليل الاجرام
لا رفع الانفصال فقد بر هذا هو الكلام في جانب القلة واما في جانب الكثرة فلا قطع لاحتمال ان يكون لكل واحد
من الثوابت او لكل طايفة منها فلك عليحدة وان يكون افلاك كثيرة غير مكوكبة ثم انهم وجدوا حركة كل من السيارات
مختلفة بالاسراع والابطاء والتقارب والتباعد بالنسبة الى مركز العالم وغير ذلك ولكون الاختلاف منفيا عن
الحركة الفلكية جعلوا لكل من تلك الافلاك السبعة الكلية مركبا من عدة افلاك جزئية ليمكن استناد الاختلاف

الى حركتها المركبة وذلك بقدر ما يقتضيه الضرورة فاثبتوا لكل من السيارات غير الشمس تدويرا وخارج مركز يشتمل
عليها فلكه الكلي المسمى بالممثل خارج المركز في ثخن الممثل ومفروز منه بحيث مماس محدبه لمحدبه ومقعره لمقعره بنقطتين
مسامتين بالاوج والحضيض مشتمل على الارض كالممثل والتدوير في ثخن الخارج بحيث يماس محدبه لمحدبه ومقعره لمقعره بنقطتين
مسامتين بالذروة والحضيض غير مشتمل على الارض بل مركوز في الخارج ولذلك يسمى الخارج بالحامل لحمله التدوير و
الكوكب مركوز في التدوير بحيث يكون قطر الكوكب مساويا لنصف قطر التدوير واما الشمس فيكفي فيها اما الخارج
او التدوير مع الحامل الموافق المركز لكن بطليموس رجح الخارج لكون اصل الخارج ابسط لكونه يتم بحركة واحدة بخلاف
اصل التدوير فانه يتم بحركتين حركة التدوير وحركة حامله واما حركة الاوج فمشترك بين الاصلين وايضا التدوير
يستلزم مدارا خارج المركز والخارج لا يستلزم تدويرا واما جانب الجرم فلا بساطة للخارج لان الخارج ايضا يستدعي
حاملا لامتناع الخلاء لكن لا حاجة الى حركته واثبتوا العطارد فلكا آخر ايضا خارج المركز فله فلكان خارجا المركز
يشتمل ممثله على احدهما وهو المسمى بالمدير لادارته مركز حامل التدوير ويشتمل المدير على الخارج المركز الآخر الحامل
للتدوير فلعطارد اوجان وحضيضان واثبتوا للقمر ايضا فلكا آخر زايدا على الخارج والتدوير مسمى بالمايل في
جوف ممثله المسمى بفلك الجوزهر وهذه صور تلك الافلاك فالافلاك الجزئية للعلوية والزهرة ثمانية لكل
منها اثنان خارج وتدوير ولعطارد ثلثة التدوير والحامل والمدير وللقمر ايضا ثلثة الحامل والمايل والتدوير
فمجموع افلاكها الجزئية ستة ومع الثمانية المذكورة اربعة عشر ومع خارج الشمس على اصل الخارج خمسة عشر
ومع الافلاك الكلية التسعة اعني الاطلس وفلك الثوابت والممثلات السبع للسيارات السبع ومنها جوزهر
القمر كما عرفت اربعة وعشرون كما قال ويشتمل اي تلك الافلاك الكلية على افلاك تداوير وخارجة
المراكز هي الافلاك الجزئية التي فصلناها وقد طوى ذكر المايل طيا وذلك باب واسع ثم تداركه بقوله والمجموع
اي مجموع الافلاك الكلية والجزئية اربعة وعشرون كما عددناك والشارح القوشجي مع مهارته في
فن الهيئة توهم ان جوزهر القمر الذي هو ممثله فلك جزئي وصرح بانه ليس فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة

فزعم ان مجموع الافلاك الكلية والجزئية خمسة وعشرون لكون الافلاك الجزئية ستة عشر مع كون الكلية تسعة ثم
خطاء المصنف فجعلها اربعة وعشرين وليت شعري انه عن اين جاءت له هذه الملازمة اعني استلزام كون الجوزهر
فلكا كليا كون المايل فلكا كليا والحال ان الفلك الكلي يجب ان يشتمل على مجموع افلاكه الجزئية والجوزهر كذلك فانه
يشتمل على مايل القمر وحامله وتدويره اشتمال احاطة والمايل لا يشتمل الا على الحامل والتدوير دون الجوزهر اذ لا
معنى لاشتمال المحاط على المحيط بخلاف العكس وايضا فاذا لم يكن شيء من الجوزهر والمايل فلكا كليا ولا الحامل و
التدوير وهو اظهر فاين الفلك الكلي للقمر فكيف يصير الافلاك الكلية تسعة وبالجملة لو كان مطلق الاشتمال
الشامل للاشتمال الاحاطي كافيا في كون الفلك كليا كان الجوزهر فلكا كليا للقمر دون المايل ولو لم يكن
مطلق الاشتمال كافيا بل لا بد من اشتمال الكل على الاجزاء لم يكن للقمر فلك كلي اصلا فلا وجه لكون المجموع
خمسة وعشرين كما زعم ويشتمل على كواكب سبعة سيارة هي التي عددنا تشتمل كل فلك من الافلاك
السبعة الكلية على واحد منها على الترتيب المذكور والف ونيف هو يطلق على كل عدد بين العقدين والمراد
ههنا اثنان على ما صرح به في التذكرة او خمسة على ما قيل وعشرين كوكبا ثوابت سميت بها لثبات
وضع بعضها مع بعض او لبطوء حركتها جدا بحيث لا يدرك الا بدقة وبعد مدة وهذه هي الثوابت رصدها
وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما الغير المرصودة منها فلا سبيل الى حصرها في احكام
متعلقة بالافلاك فمنها ما اشار اليه بقوله والكل اي الافلاك بل الفلكيات باجمعها بسايط
اي غير مركبة من اجسام مختلفة الطبايع اعلم ان السبب الكلي في بساطة الفلك وكذا في ساير احواله انما هو كونه
محددا للجهات وبيان ذلك انك قد عرفت ان الطبيعي من الجهات هو الفوق والتحت ومعنى كونهما طبيعيين انهما
جهتان متعينتان بالطبع ومتقابلان بالطبع اما الاول فلانا نرى بعض الاجسام يتحرك بالطبع الى الفوق
وبعضها يتحرك بالطبع الى التحت فلولا انهما متمايزتان بحسب الطبع لما كان كذلك واما الثاني فلان الطالب
لاحديهما بالطبع هارب عن الاخرى بالطبع وايضا احديهما ما يلي راس الشخص بالطبع والاخرى ما يلي قدمه بالطبع وهما

لان

49

طرفان لامتداد واحد متقابلتان لا محالة ويلزم من ذلك ان احديهما اذا كانت غاية القرب من جسم يكون الاخرى
غاية البعد عنه اذا تمهد ذلك فنقول تحدد الجهتين وتعين وضعهما لا يخلو اما ان يكون في شيء متشابه خلاء كان او ملاء و
اما ان يكون في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة المتشابهة بان يكون جهة متعينة من ساير ما
يمكن ان يكون الحدود فيها بالفرض وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع واثنين فيجب فاذن الثاني حق وهو كون التعيين لشيء
مختلف خارج عما يتشابه وذلك الشيء يكون لا محالة جسما او جسمانيا لكون الجهة ذات وضع وتعين ذات الوضع لا
يمكن ان يكون الا بذي وضع واياما كان فتحدد الجهة انما يكون بجسم اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل
واحد منها واحدة منهما والجسم الواحد لا يمكن ان يحددهما من حيث هو واحد الا جهة واحدة والمطلق تحديد الجهتين معا فيجب
ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين والجسمان اما ان يكون احدهما محيطا بالآخر او يكونا
متباينين وكلاهما باطلان اما الاول فلان تحدد الجهتين لو كان بمحيط ومحاط حتى يكون تحدد واحدة منهما بالمحيط
وتحدد الاخرى بالمحاط كان المحاط لا محالة كالمركز لان احدى الجهتين يجب ان يكون غاية البعد من الاخرى والذي
في غاية البعد من المحيط ليس الا المركز فيكفي المحيط في التحديد ولا يكون المحاط حشوا بحيث لو فرض عدمه لكان التحديد بحاله
واما الثاني فلان كل واحد من الجسمين المتباينين فانما يمكن ان يتحدد به جهة القرب فقط دون جهة البعد فان البعد
لا يكون خارجا والبعد الخارج لا يتعين في حد فان كل حد يفرض فوراءه ابعد منه بخلاف ما اذا كان البعد في حشو الجسم
بان يكون الجسم محيطا فانه يكون فيه حد معين هو غاية البعد حتى ان كل حد يفرض وراءه لا يكون ابعد منه بل
يكون من جهة القرب ومما يوضح ذلك ما ذكره الشيخ في الشفاء ان كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدد بسطحه جهة القرب
يكون جميع سطح جهة القرب يكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع الجوانب سواء لان سطحه في نفسه سطح واحد متشابه
من جسم واحد متشابه بنسبة الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان في خارج من بعض الجوانب جسم جاز
ان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك الى ذلك الجسم المحدد والحركة المقربة منه فاذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك الجسم
من الجانب الذي لا يلي الجسم الآخر فهذه الحركة حركة مستقيمة الى جهة وليست من مقابلها لكن الحركة المستقيمة الى جهة لا يكون

الامر متقابلتها ضرورة ان الحركة الى فوق لا يكون الا من تحت وبالعكس وايضا لو حدد جسم جهة واحدة بالنوع لكونها
قريبا منه وجب ان يكون كل قرب منه من اي جانب هو تلك الجهة فيكون الجهة الاخرى كل ابعد منه فان تحدد جميع ابعاده
بالجسم الآخر كان محيطا وان لم يتحدد به بل به وبالاجسام الاخر فتلك الاجسام ان لم يكن واقعة في ابعاد متساوية
من الجسم الاول فجهات البعد جهات مختلفة بالنوع في مقابلة جهة واحدة بالنوع وانه محال وان كانت واقعة في
ابعاد متساوية فجهة البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وتلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول فيكون
تحدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الامر بالعرض والمحيط كاف في تحديد الجهتين انتهى كلام
الشفاء فلما بطل هذا القسم ايضا عن كون التحدد بجسمين ثبت ان تحدد الجهتين يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا
على اي وجه اتفق بل من حيث الاحاطة ومن الحال الموجبة لتحديد متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط
بالاجسام ذوات الجهات ولا جسم محيط بساير الاجسام سوى الفلك فثبت ان الفلك محدد للجهات وهو المطلوب و
نقول ايضا لا يجوز ان يكون الفلك قابلا للحركة المستقيمة لان المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب جهة لا محالة وكل ما يطلب
جهة يجب ان يكون الجهة متحددة قبله لا به لانه يستحيل ان يكون في حيز امكان طلب الجهة الا والجهة حاصلة لانك قد عرفت
ان طلب الجهة انما هو طلب للوصول اليها او للقرب منها لا طلب لتحصيلها وكذا لا يجوز ان يكون شيء من اجزائه قابلا
للحركة المستقيمة والا لزم تحدد الجهة قبل تلك الاجزاء ولا بما يتركب من تلك الاجزاء بعين ما ذكرنا ثم اذا تمهد ما ذكرنا
نقول يجب ان يكون الفلك بسيطا اي غير مركب من اجسام مختلفة بالطبع لان الاجسام المختلفة بالطبع لها امكنة مختلفة
بالطبع فيكون كل من تلك الاجسام قابلا للحركة المستقيمة الى مكانه الذي له بالطبع فيلزم تحدد الجهة قبله والمفروض ان
تحدد الجهة انما هو بالفلك المركب منها هف فان قيل لم لا يجوز ان يكون تلك الاجسام حين كونها اجزاء للفلك واقعة
في امكنتها الطبيعية بان يكون امكنتها الطبيعية متجاورة ولا يكون قابلة للحركة اليها ولو سلم انها خرجت حال التالف
عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها التي هي فيها حال التالف متساوية البعد
عن مركز العالم فاذا انتقلت اليها انتقلت بالحركة على دايرة مركزها مركز العالم فلا تحتاج ان تتحرك الى احدى

جهتي الفوق والتحت والفلك انما تحدد جهتي الفوق والتحت لا كل جهة فلا يلزم تحدد الجهتين قبله لا به ولو سلم ان
انتقالها الى امكنتها الطبيعية انما هو بالحركة الى احدى جهتي الفوق والتحت فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة
الاجزاء ولا استحالة في ذلك وانما المحال ان يتحدد قبل وجودها قلنا اما الجواب عن الاول فهو ان كلا من
تلك الامكنة يكون ح في غاية القرب من المحدد فيكون جميع تلك الامكنة متحدة بالنوع لا مختلفة لانك قد
عرفت ان المكان الطبيعي ليس مطلوبا لكونه نفس المكان بل لكونه مع وضع وترتيب مع الجهات فمع اتحاد
نوع الوضع وهو غاية القرب لا يمكن ان يكون الامكنة مختلفة بالنوع واذا لم يكن الامكنة مختلفة بالنوع لم يكن الاجسام
المقتضية لها مختلفة بالنوع وظهر من ذلك الجواب عن الثاني ايضا لان تلك الامكنة ح يكون كلها فوقا لكونها
غاية القرب من المحدد فيكون غير مختلفة على انه قد قيل لا معنى للحركة الى المكان الطبيعي على الدايرة لوجوب كون
الطلب على اقرب الطرق فيكون الوتر اقرب من القوس فتدبر واما الجواب عن الثالث فهو ان امكان الحركة المستقيمة
يقتضي تحدد الجهة قبله وهو مقارن لوجود الاجزاء حال التاليف لغرض كونها واقعة في غير امكنتها الطبيعية على
ان شيئا من محدد الجهة واجزائه لا يمكن مفارقته للجهة فلا يمكن عروض الحركة المستقيمة له بعد تحدد الجهة ايضا قال الشيخ
في طبيعيات الشفاء الجسم الذي من شانه ان يتحرك بالطبع على الاستقامة لا يصلح ان يحدد الجهة لانه لا يخلو اما ان يقتضي
طباعه الكون في تلك الجهة او لا يقتضي فان لم يقتض فكيف يتحدد به الجهة وجائز ان لا يكون هو عندها وان اقتضى
طباعه الكون في تلك الجهة وكان مع ذلك ان يعرض له ان لا يكون في تلك الجهة وهو بالطبع يطلبها كان في
طبيعة ذلك الجسم امكان ان يعرض له طلب تلك الجهة ولكنه من المستحيل ان يوصف بان فيه امكان طلب الجهة الا
وتلك الجهة حاصلة فيكون لا جزء لذلك الجسم الا ويمكن في طباعه ان يعرض له ان لا يكون في تلك الجهة ويكون
تلك الجهة حاصلة في نفسها يطلبها كل جزء منه فان لم يوجد هذا الممكن فانما لا يوجد لا لامر في طباع جزء جزء
بل لسبب من خارج وهو فقدان فاقل عن موضعه الطبيعي واذا كان كذلك فالجهة غير متحددة الذات بهذا الجسم و
قد فرض بهذا الجسم هف فقد بان انه ليس يجوز ان يكون اي جسم اتفق محددا للجهة المعينة وبين من ذلك ايضا ان الجهة

الواحدة بالنوع يحيط بجسم واحد بالطبع ليس من شانه الزوال على الاستقامة البتة وان المحدد بالاحاطة لا يصلح ان يكون
منتظما من اجسام شتى فانه ليس يجب ان يكون بعض تلك الابعاد يستحق ان يوجد فيها جسم بعينه يلزمه وبعض آخر يستحق جسما
آخر مخالفا له بالطبع يلزمه ولا يجوز ان يكون انقسام تلك الجهة المحيط الى اجسام مختلفة الانواع اتفاقا من غير وجوب
وبقي كذلك ويكون ترتيب الاجسام المختلفة في النوع في احاطة البعد البعيد عن الجسم المحاط به مما يطرا او يزول والا لكانت تلك
الاجسام يحصل في تلك الاحاطة ويخرج عنها ويكون تحدد الجهة حاصلا قبلها فيعلم من هذا ان المحدد بالاحاطة يجب ان يكون جسما
واحدا لا يزول اللهم الا بالاستدارة فاذا كان كذلك لم يكن في ضمنه جهات بالطبع الا التي ياخذ نحوه من المركز او التي
ياخذ عنه نحو المركز واللواتي تعارضهما فان نهاياتها لا تختلف بالطبع فانها تنتهي الى اجسام واحدة باعيانها و
لا يتحدد اطرافها بحدود مختلفة يكون بعضها غاية قرب وبعضها غاية بعد ونقول ان غاية القرب من الجسم المحدد المطلوب
قربه بالحركة ليس يجب ان يكون غاية قرب من كل جزء من المقرب اليه واما غاية البعد فيجوز ان يكون غاية بعد من جميع الاجزاء
اذا حصل عند المركز واذا انتهى خط من المحيط الى المركز ثم عداه فان الطرف الذي ابتدا منه هو في غاية القرب والطرف
الآخر ليس في غاية البعد فانه يلي المحيط وان كان لا يلي كله فقد قلنا انه ليس شرط القرب من المحيط ان يكون قريبا من كله
بل من شيء منه وان كان غاية البعد من شيء آخر منه وذلك لانه لا يقرب من شيء منه ومنه غاية القرب الا صار على غاية
البعد من مقابله بالوضع ليس بالطبع فان اجزاء المستدير لا مقابلة لها الا بالوضع الوضع الاضافي المتغير فانها
وان كانت من حيث المسافة غاية البعد فليس من حيث الطبع ومن حيث القرب والبعد الذي في الطبع بغاية البعد بل لا بعد
هناك من هذه الجهة بل هناك اتفاق من حيث انها على طبيعة واحدة وجسما واحدا فهذا العلم صورة الجهات التي
يتحرك اليها الاجسام الطبيعية انتهى كلام الشفاء على نحو من التلخيص قال المص في شرح الاشارات المحدد والاول لا يجوز
ان يكون في جهة من مولفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة
فيه دون جهة يقتضي امتناع تمام الجهة عن اجزائه المتقدم عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها هذا و زائد
على البساطة والغرض منه ان ليس للمحدد اجزاء بالفعل بل اجزاؤه مفروضة فحسب وهو ليس في كلام من الشفاء على ما نقلنا و

واومي اليه في الاشارات حيث قال ويكون المحدد متشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا فاراد المص
تمشية ذلك واورد صاحب المحاكمات عليه ان المحدد لا يحدد ساير الجهات بل جهات الحركات الطبيعية فالوقوع في ساير
الجهات لا يستلزم الخلف وانه لا يلزم الا تقدم الجهات على كون تلك الاجزاء في جهات لا على ذوات تلك الاجزاء
وانه منقوض باجزائه الفرضية فان بعضها يلي المحدب فهو ابعد عن المركز وبعضها يلي المقعر وهو اقرب اليه والجواب عن الاول
ان جميع تلك الاجسام يكون واقعة في جهة الفوق لان جميع تلك الجهات فوق ولا مخصص لكون واحد من الاجسام
المتشابهة في واحد منها دون آخر وعن الثاني انه لا معنى لتحدد الجسم جهة الا انه صيرورة ذات تلك الجهة وذلك ظاهر
وعن الثالث انه لا اختصاص للاجزاء الفرضية بالجهات الا بالفرض بخلاف الاجزاء الموجودة ومنها ان الافلاك
كلها خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة سميتا بها لكون الفعل فيهما اظهر من الانفعال
وذلك لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وهي ممتنعة على
الفلك وكذا عن الكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة لكون الانفعال فيهما اظهر من الفعل و
ذلك لانهما كيفيتان تقتضيان لمحلهما سهولة قبول الاشكال وعسره ولا يتصور ذلك القبول سواء كان بيسر
او بعسر الا بالحركة المستقيمة الممتنعة على الفلك وكذا خالية عن لوازمها اي لوازم تلك الكيفيات كالخفة
والثقل والتخلخل والتكاثف لاستدعائها الحركة المستقيمة فان قلت اقتضاء تلك الكيفيات ولوازمها
لمقتضاتها المستلزمة للحركة المستقيمة فيما يليت اعني في العناصر لا يستلزم اقتضائها لها في الافلاك ايضا
لجواز ان يكون مادة العناصر قابلة لتلك الآثار بخلاف مواد الافلاك سيما على مذهبهم ومن وجود المقتضي دون
القابل لا يلزم وجود ما هو مقتضاه قلت كل مادة تقبل كيفية يجب ان تقبل مقتضاها ولازمها ايضا اذ ذلك
هو معنى القبول فلا معنى لقبول مادة الفلك للحرارة مثلا دون الخفة فليتدبر واعلم ان هذه الاحكام كلها
لكونها مبنية على امتناع الحركة المستقيمة الثابت من سبيل تحديد الجهات انما يجري في محدد الجهات فقط ولهم سبيل آخر
في اثبات امتناع الحركة المستقيمة على الفلك وهو كونه مشتملا على مبدأ الميل المستدير وبيان ذلك الاشتمال من

طريقين احدهما من سبيل اللم وهو ان الفلك لكونه بسيطا ليس لبعض اجزائه التي يفرض اولى بما هو عليه من الوضع و
المحاذات من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لطباعها بل الانتقال عنه جائز فان تبدل وضع على الاستدارة ففي
طباعها ميل مستدير لوجوب وجود ميل في كل قابل للحركة كما ستجيء في مباحث الاعراض لكن هذا الطريق ايضا مختص
بالمحدد لان البساطة في الفلك لا تثبت الا من امتناع الحركة المستقيمة وهو مستند اما الى التحديد واما الى وجود مبدء
الميل المستدير لكن الثاني ههنا يشتمل على المصادرة فيتعين استناده الى التحديد وهو مختص بالمحدد وثانيهما من سبيل الان
وهو وجود الحركة المستديرة في الفلكيات المعلوم بالحس والرصد فلا بد ان يكون فيها مبدء ميل مستدير والا لم تقبل
الحركة المستديرة لا بالطبع وذلك لفرض عدم المبدء فيها ولا بالقسر وذلك لان ما لا ميل فيه بالطبع لا يقبل
ميلا قسريا وبرهانه برهان امتناع الخلاء وتقريره لو امكن ان يقبل ما لا ميل فيه بالطبع ميلا قسريا فليتحرك
بالقسر مسافة في زمان وليتحرك في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدء ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحركها في
زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدء ميل ومعاوقة اقل على نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول فيكون
في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة
الى المسافة فيكون الحركة مع المعاوق كهي لا معه وهو محال ومنشأ ذلك كما عرفت على انه لا بد في الحركة من معاوق
اما داخلي وهو مبدء الميل الطبعي واما خارجي وهو قوام ما في المسافة قال المص في شرح الاشارات اما
الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج ذاته
فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك
بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدء الميل الطبعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين
المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم منه امتناع الحركة ولاجل ذلك استدلت
الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب
وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدء ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وهو سلكنا هذه انتهى ولما لم يكن

فيما

فيما يتحرك بالاستدارة دخل لقوام ما في المسافة فلا بد فيه من المعاوق الداخلي اعني مبدء الميل فحيث لم
يكن كما فرض لا يمكن ان يتحرك والا لزم المحال واذا ثبت ان في طبع الفلك ميلا مستديرا فيستحيل ان يكون فيه
ميل مستقيم قال في الاشارات الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة
الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه وقال المص في شرح وبرهانه ما مر وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي
امرين مختلفين وعبر عنه ههنا بعبارة اخص بهذا الموضع وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء
اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة انتهى فان قيل لا نسلم المنافاة بين الميلين اذ ليست المستديرة
صارفة عن جهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها ولذلك قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركة
مركبة كما للدحرجة في الكرة وكما في العجلة وايضا كرة النار متحركة على الاستدارة متابعة للفلك على ما قالوا
مع ان فيها مبدء ميل مستقيم وايضا فيما صوره المص في التذكرة لحل بعض الاشكالات يتحرك الكوكب في
دورة واحدة على قطر واحد صعودا مرة ونزولا اخرى مع ان فيه مبدء ميل مستدير ولذلك يتحرك
الكوكب على انفسها في مواضعها المركزة فيها عند بعضهم وهو الاصح قلنا اما منع اقتضاء المستديرة
عن الجهة فمكابرة الا ترى انها يقتضي توجه بعض الاجزاء الى جهة وصرف البعض الآخر بل ذلك
البعض في النصف الآخر من الدور عن تلك الجهة واما النقض فلا نسلم اجتماعهما فيه من جهة واحدة بل احدهما
بالذات والآخر بالعرض فان قيل الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه
وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند
الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا يقتضي امرين باعتبار واحد اما بحسب اعتبارين فقد يقتضي
قلنا اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان
الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة لتحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم
سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شيئا آخر غير ما اقتضيه اولا اي عند الحركة فان اقتضاء الحركة

اما كان ح لكونها وسيلة الى الحصول في المكان الطبيعي وظاهر ان الاستدعاء الوسيلة انما هو لاجل ما هي
وسيلة اليه فهي مطلوبة بالعرض فالمط بالذات منه الحركة والسكون كليهما شيء واحد غير مختلف البتة واما اقتضاء
الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي وليس احدهما وسيلة الى الآخر اذ ليس في الامكنة مكان
طبيعي ولا في الاوضاع وضع طبيعي يطلب المتحرك على الاستدارة بل المط بالحركة المستديرة امر عقلي خارج عن جنس
المطلوب بالحركة المستقيمة ولذلك استندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدأهما شيئا
واحدا وبالجملة فالحركة المستقيمة والمستديرة امران مختلفان بالذات فلا يمكن ان يقتضيهما الطبيعة الواحدة
بالذات واما استدعاء الحركة الى المكان الطبيعي والسكون عنده فهما امران متحدان بالذات وبالقصد الاول
وان كانا متغايرين لا بالذات فيجوز ان تقتضيهما الطبيعة الواحدة بالذات وعنده ان الظاهر ان هذا السبيل
لا ينهض على اثبات بساطة الفلك وسلبه ما يتوقف على البساطة لتوقفه على كون الطبيعة واحدة وهو المراد
من البساطة فلا جرم ولهذا السبيل في تعميم الاحكام المذكورة وغيرها مما يدعون عمومها للافلاك ولذلك
خصها الشيخ في الاشارات بالمحدد فقال وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة لموضعه الطبيعي فلا
ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يتكون
عنه بل ان كان له كون وفساد فمعنى عدم واليه ولهذا فانه لا ينخرق ولا ينمو ولا يذبل ولا يستحيل استحالة تؤثر
في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده انتهى كلام الشيخ لكن المص ذكر في شرحه ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة
لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك انتهى بل التحقيق ان تلك الاحكام
مختصة بالمحدد وانما يمكن الحكم بها على غيره بضرب من الحدس لا غير ومنها ان الافلاك كلها شفافة لا تحجب
ما وراءها من الكواكب عن الابصار وهذا انما ينهض على غير الاطلس والسبب التام في ذلك خلوها عن الكيفيات
الموجبة لصحة الابصار فيعم الاطلس ايضا واعلم ان من احكام الافلاك ايضا انها كرية الاشكال مستديرتها
وهذا الامر زائد على ما مر من وجوب كون المحدد محيطا لاستدارة اخص من الاحاطة الا انها لازمة من كونه محددا

للجهات

للجهات كما مر في كلام الاشارات من كون نسبة اجزائها المفروضة متشابهة اي بعضها الى بعض وجميعها الى المركز
لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبعد غير جهة البعيد
وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدد على ما ذكره المص في شرحه ولا يرد عليه الكرة باعتبار ما يلي المحدب والمقعر من الاجزاء
كما مر لكونها فرضية محضة لا امتياز بينها في الواقع بخلاف غير الكري من البيضي والعدسي وغير ذلك فان اجزاءها
وان كانت فرضية محضة ايضا لاتصالها لا كالمضلع لكنها ليست فرضية محضة بل هناك امتيازات
متحققة في نفس الامر وان لم نفرضها فليتفطن هذا اثبات استدارة المحدد من سبيل التحديد بلا توسط البساطة واما
بتوسطها فهو اظهر لما ثبت من وجوب كون الشكل الطبيعي للبسيط كرة ونقل عن ارسطو على كروية المحدد انه لو كان
مضلعا لزم الخلاء عند خروج الزوايا عن احيازها وكذا لو كان بيضيا او عدسيا لاحتاج الى فراغ و
موضع خال وان الكرة لا تحتاج الى ذلك واعترض عليه بان البيضي اذا تحرك على قطره الاطول والعدسي
على قطره الاقصر لا يلزم الخلاء ونقل الشيخ عن بعض مفسري كلامه اعتذارا عنه في ذلك وهو انه ينبغي ان يحمل
كلامه على احسن الوجوه من ان الحركة الدورية في الكرة لا يقع فيها بوجه من الوجوه خلاء وقد يمكن ذلك في الشكل
البيضي اذا تحرك على قطره الاقصر والعدسي على قطره الاطول ورد عليه بانه يجوز ان يكون حركة الفلك اذا كان
بيضيا على غير قطره الاطول ممتنعا وكذا على غير قطره الاقصر اذا كان عدسيا فلا يلزم الخلاء الا على فرض
امر مستحيل ولا محذور فيه وعندي ان كلام ارسطو لا غبار عليه اذ مراده ان المحدد لو كان غير كري لحصل
تمايز في سطح المحدب لا محالة ولزم من ذلك تمايز في العدم المحض بحسب الخارج وتبعه خلاء سواء كان تحرك المحدد
او لا ويظهر ذلك ظهورا بينا من فرض تحركه على بعض الوجوه سواء كان ممكنا او ممتنعا وليس غرضه ان
تحقق الخلاء يتوقف على تحركه على بعض الوجوه ليرد ان ذلك الوجه من الحركة لعله ممتنع فلا يلزم الخلاء الا على
فرض ممتنع فليتدبر جدا ومن الاقناعيات على كروية الافلاك ان الشكل الكري افضل الاشكال فهو اليق
بالجرم السماوي اما الاول فلانه اقدمها بالطبع حيث يتصف بالوحدة الطبيعية وغيره بالكثرة العارضة من

الزوايا والاضلاع والوحدة قبل الكثرة وما بالطبع اقدم مما بالقسر وايضا اثبات جميع الاشكال المضلعة يتوقف
على اثبات الشكل الكري واثباته لا يتوقف على شيء منها كما يظهر بمراجعة كتب الهندسة واتمها بالذات لانه
ذو مبدأ محدود وهو المركز وغاية محدودة هي المحيط والابعاد بينهما محدودة فمن زيد او نقص منه لم يكن كرة
بخلاف ساير الاشكال واحوطها لما يحويه لانه يشتمل على كل شكل مجسم قطره مساويا لقطره وليس يشتمل عليه شيء مما
يساويه في المقدار ويدل على كروية الافلاك من هذا الوجه قوله تعالى وانا له لموسعون واحكمها في القوام لان
القانون الهندسي دل على ان ذوات الاضلاع الكثيرة تنحل الى ما هو ابسط منها اعني المثلثات وهي الى مثلثات
اخرى وليس هذا ايضا في الكرة واصونها عن الآفات لان الجسم ذا الزاوية معرض لان يتسبب عرضها للزوايا
لخلوها عما يقويها على مقاومة المصادم بخلاف الكرة ويدل على الكروية من هذا السبيل قوله تعالى فارجع البصر
هل ترى من فطور واما الشرعي فلان الجرم السماوي هو افضل الاجسام والكمال لائق به فيجب ان يختص بما هو افضل
الاشكال واتمها هذه المسئلة الثالثة في بيان عدد العناصر كما قال واما العناصر فاربعة
كرة النار المحاطة بفلك القمر المماس محدبها لمقعره وكرة الهواء المحاطة بكرة النار كذلك وكرة الماء
المحاطة بكرة الهواء وكرة الارض المحاطة اكثرها بالماء كما سيجيء وانما اطلق الكرة عليها لكون الكروية مقتضى
طبايعها لكونها مع بقاء كل واحدة منها على هيئة الاستدارة اعني الاحاطة ما اكمل وان خرجت عن الكروية
الحقيقية اما النار فلاشتعال الادخنة المرتفعة اليها قبل ان تصل اليها فمقعرها يخرج بذلك عن الاستدارة
الحقيقية وان كان محدبها باقيا عليها واما كرة الهواء فمحدبها لما ذكرنا ومقعرها لتلال الارض ووهادها
وامواج البحار وبذلك ظهر خروج كرتي الماء والارض ايضا عن الكروية الحقيقية وقد يعطف كل من الثلثة
الاخيرة على كرة النار لا على النار ليكون اشارة الى خروج كل منها عن الكروية الحقيقية بخلاف النار لكونها
قوية على احالة ما يصل اليها فليتامل واستفيد عددها من مزاوجات الكيفيات الفعلية
والانفعالية معناه انهم وجدوا الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة

والمذو

والمذوقة ولا تخلو عن جنسين من الكيفيات الملموسة هما جنس الحرارة والبرودة وجنس الرطوبة واليبوسة والسبب في
ذلك ان احساس الحواس الاربعة لهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط
بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل تجده خاليا عما تدركه
وهو لا يخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط ولذلك سميت الملموسات اوايل المحسوسات ولا يخلو الحيوان عن تلك
المشاعر بخلاف اللمس ثم وجدوا انها لا تخلو عن جنسين من الملموسة لا تخلو اما عن حرارة ويبوسة او عن حرارة و
رطوبة او عن برودة ورطوبة او عن برودة ويبوسة ولم تجد وانما تشتمل على واحدة منها فقط ولا يمكن اجتماع
اكثر من اثنين منها فالجامع بين الحرارة واليبوسة ولم يوجد الا ما يشتمل على مرتبة معينة من كل منهما هو النار
والجامع بين الحرارة والرطوبة كذلك هو الهواء والجامع بين البرودة والرطوبة كذلك هو الماء وبين
البرودة واليبوسة كذلك هو الارض وهذا البيان كما يرى مبني على الوجدان واعتبار احوال الاجسام التي
بلينا لا على ضبط الاحتمالات العقلية فلا يرد انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربعة
او مشتمل على واحدة منها فقط فان قيل ان اردتم بهذه الكيفيات ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا
رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم اعم من ذلك ولا شك ان مراتبها غير محصورة فان اثبتم لكل حد
عنصرا لزم عدم الانحصار والا لزم الترجيح بلا مرجح قلنا لم تستفد الحصر من نفس الكيفيات بل من ازدواجها فلكل
حرارة مزدوجة مع الرطوبة وهي ليست الا مرتبة معينة هي حرارة الهواء وهكذا في غيره وقد يستفاد الحصر من نفس
الكيفيات فيراد ما هو في الغاية كما نقل الشيخ في الاشارات حيث قال فالبالغ في الحرارة بطبعه هو النار و
البالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض وانما فعل ذلك
وان كان بيان الحصر بالازدواج هو المشهور لان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام لا يخلو
عن صعوبة كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به في الشفاء وكان قد بنى الكلام في الاشارة على المشاهدة
والوجدان وعلى الاحكام التي لا يدفع لا على التعمق في البحث وقد جاوزنا في ذلك كلام الفارابي في عيون المسايل

حيث قال الجسم الشديد الحرارة بالطبع هو النار والشديد البرودة بالطبع هو الماء والحار هو الهواء والشديد
الانعقاد هو الارض كما ذكره المص في الشرح المسئلة الرابعة في جواز انقلاب العناصر بعضها الى البعض بان
يخلع كل واحد منها صورته ويلبس صورة عنصر آخر وبذلك علم اشتراكها في المادة ويسمى خلع الصورة فسادا ولبسها
كونا قال المص في شرح الاشارات تغيرات الاجسام بصورها لا يقع في زمان لان الصورة لا تشتد ولا تضعف بل
يقع في آن ويسمى فسادا وكونا وتغيراتها بكيفياتها يقع في زمان لانها تشتد وتضعف ويسمى استحالة والفساد و
الكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويتكون الآخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يقع
التغير بين كل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة لكن
الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا يتكون من الاطراف
الا بعد تكونها اوساطا فمثلا لا يتكون الهواء من الارض الا بعد تكونه ماء وحينئذ فذلك التكون بالحقيقة تكونين و
العناصر المتجاورة يقع منها ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث
بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فالانواع الاول ستة و
بسايط واربعة من الباقية تتركب من بسيطين وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسهما واثنان مركبان
من ثلثة بسايط وهما تكون الارض من النار وعكسه والى هذا اشار بقوله وكل منها ينقلب الى الملاصق و
الى الغير اي الى غير الملاصق بوسط واحد او وسايط متعددة اعني اثنين كما عرفت تفصيل ذلك
واما بيان ذلك فلنبتدأ بالازدواج بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر اما انقلاب الهواء ماء
فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظهر الاناء اذا ابرد بالجمد وذلك لان الندى الذي يحدث هناك
اما ان يتكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يتكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه
منكروا الكون والفساد كالشيخ ابي البركات وغيره زعما منهم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها
لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الذي يليه زالت

السخونة من تلك الاجزاء فتكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء واما ان يترشح مما في داخله والاول
باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية ان
كانت باقية فقد يتصاعد بالفرط حرارة هوائية ولا يبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة
اشياء اما نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع
كون الاناء بحاله الاولى واما تناقصها فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة حصوله
فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلها وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء التي يكون في هواء البعيد
من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يتمكن من خرق حجم
كثير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان ينحى
من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من التبرد فان قيل يجوز ان يلحق تلك الاجزاء مدد من بخارات الارض
متجددة دائما فيجاور الاناء دائما قلنا وايضا يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان حركته الى الاناء فلا يلزم
شيء من تلك الامور الثلثة وايضا ان كانت برودة الاناء مقتضية لنفاد الهواء المطيف به ماء فوجب ان يصير
كل ذلك الهواء ماء ويسيل لا محالة ويتصل به هواء آخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري الماء جريانا صالحا ولو ليس كذلك
فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد وايضا لوجب ان تركب الندى جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه في
غاية البرودة والهواء متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على
سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة وايضا تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الارض الجمدية اياه
في صميم الشتاء بل في المواضع التي يبعد الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا يجب نزول
الثلج ليصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل
والهواء ماء ولكن يعرف الجواب عن الاولين انا نفرض ذلك في بيت او صندوق من رصاص او حديد مثلا
مسدود الطرق والمنافذ بحيث لا يمكن وصول مدد من بخارات الارض ولا حركة من خارج البيت او الصندوق و

وعن الثالث ان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف لحفظ الكيفية لبطيا فاذا
الح عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على
المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة تبرده يفيد الهواء المطيف به ماء والمائل سرعة تكيفه
بالكيفيات الغريبة يحيل الهواء المطيف به ظاهرة عن البرودة الشديدة سريعا فلا يفيد الهواء ماء ما دام على سطح الاناء
اما اذا نحي عنه واتصل الهواء بسطح الاناء عاد الى فساده وعن الثلثة الاخيرة في شرح الاشارات من ان ذلك ليس
بقادح في غرضنا لانا لم ندع ان السبب في ذلك اي برودة هي ولا انها على اي شرط ينبغي ان يكون ولا ان المانع اياها
عن ذلك اي شيء هو واذا لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند
حصول برودة ما فلعل ذلك لفقدان شرط او وجود مانع وان لم نعلمها بالتفصيل وعن الثاني ايضا باطل
لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيها بل السبب وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد وثانيها ان ذلك يقتضي
ان لا يوجد الندى الا في موضع الرشح لكنه يوجد في غير ذلك الموضع ايضا وثالثها ان الماء اذا كان حارا وجب
ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك الاستشهاد
الثاني السحاب المتولد في قلل الجبال وفوقه من صحو الهواء لا من السياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر و
الشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا
واما عكس ذلك اي عن انقلاب الماء هواء فظاهر عند تحلل الابخرة بحيث يتلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان القدور و
اما الازدواج بين النار والهواء فاما انقلاب النار هواء فظاهر في الشعل المرتفعة فانها تضمحل في الهواء
على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لا ترى ولا تحرق ما يقابلها واما عكسه اي عن انقلاب الهواء نارا
فيكون بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك واما الازدواج
بين الماء والارض فاما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تشرب بحيث تصير حجارة صلبة
قريبة الاحجام من تلك المياه في زمان قليل فليس تكون الحجر من تلك المياه بسبب ان فيها اجزاء ارضية انعقدت

حجرا بعد ما ذهب عنها الماء بالتبخر او النضوب والا لم يمكن اتفاق ذلك الا في زمان معتد به مع تفاوت كثير في حجميهما
قال استادنا الحكيم الالهي قدس سره في شرح الهداية بل الحق ان ذلك لخاصية في بعض المواضع من الارض خلق الله
فيها قوة معدنية شديدة التاثير في التحجر اذا صادفتها المياه تحجرت وربما كانت في باطن الارض فظهرت
بالزلازل ومن هذا القبيل ما نقل من انقلاب بعض الناس حجرا وقد شوهدت في بعض البلاد اشباح حجرية على هيئات
اشخاص انسية من رجال ونساء وولدان ولا يعوزها من التشكيل والتخطيط شيء واشخاص بهيمية وساير امور تتعلق
بالانسان على حالات مخصوصة واوضاع يغلب على الظن انها كانت قوالب انسية وما يتعلق بها فلا يبعد ظهور
مثل هذه القوة على قوم غضب الله عليهم انتهى واما عكسه اي عن انقلاب الارض ماء فعند ما يحلل الاجساد الصلبة الحجرية
مياها سيالة تعرف ذلك اصحاب الحيل اي طلاب الاكسير ويمكن ذلك بتصيير الملح اما بالاحراق او بالتسحق مع ما يجري
مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الندية كيف يصير ملحا ويذوب بالماء وهذه
من الانقلابات بغير وسط ومنها يعلم الانقلابات بوسط او وسايط واما ان الانقلاب بغير الوسط مختص
بالمتجاورين كما قيل فيكذبه على ما قيل تولد الصاعقة من النار كما ياتي في كلام الشيخ وما ياتي في الكتاب من ان
النار قوية على احالة المركبات الى نفسها المسئلة الخامسة في احكام كل واحد من العناصر فالنار كما
حارة يابسة اما حرارتها فظاهرة لا شك فيها واما يبوستها فخفية واستدلوا عليها بوجوه الاول
انها تفني الرطوبة عن الجسم المجاور لها وان كان بتحليل الاجزاء الرطبة اللطيفة فانها انما يفعل ذلك
بالمنافاة لا بالخاصية ولا منافاة بين الحرارة والرطوبة فيجب ان يكون ذلك ليبوستها الثاني انها لو
لم يكن يابسة لكانت رطبة اذ لم يوجد عنصر بكيفية واحدة فقط ولو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام
الرطبة اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة لان الاستحالة الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها الى
المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس كما في الحطب الرطب واليابس وفيه ان عسر استحالة الرطب اليها لعله
لبرد المائية التي فيه ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا والحطب الرطب اذا احترق يسرع اليه

الاشتعال لا يقال اذا كان برودة الرطب تقتضي عسر استحالته فيبوسة اليابس تقتضي ايضا عسر استحالته فيلزم
ان لا يكون الحطب اليابس اسرع اشتعالا لانا نقول البرودة كيفية فعلية فلا يقوى قوتها اليبوسة التي هي كيفية انفعالية
فتامل الثالث ما ذكره الشيخ في الاشارات من انها اذا اخمدت وفارقها نحو تيتها تكون منها اجسام صلبة ارضية
تقذفها السحاب الصاعق قال المص في شرحه وفيه نظر لانه قال ايضا في بعض اقواله انها تتولد من الادخنة و
الابخرة المتصعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل
الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه
وايده الفاضل الش بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت
مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام
في معادنها انتهى وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل ويرد عليه انه على تقدير تسليمه لعله لمخالطة الهواء
ولا يدل على كون النار التي عند الفلك كذلك ولا يمكن ان يقال ان حرارتها ايضا لعلها لمخالطة الهواء
والا لكانت اقل حرارة من الهواء وليس لك ان تقول انها اسهل قبولا للتشكل من الهواء شفافة
لا تمنع نفوذ الشعاع فيه والمراد النار البسيطة الصرفة وهي ما عند الفلك وانما حكموا بكون النار عند الفلك
لما وجدوا من طلب جزء النار الموجودة عندنا وحركتها الى فوق مكان الهواء فحدسوا من ذلك ان لها اصلا
ومعدنا هناك وايضا دل على ذلك ما وجدوا من حدوث ذوات الاذناب وما يشبهها هناك و
كونها شفافة ظاهر حيث لا تمنع نفوذ الشعاع ويمكن ذلك لعدم الضوء واللون اصلا فتفسير الشفاف ايضا
بما لا لون له ولا ضوء ليس بسهو على ما زعمه الشارح القوشجي مستندا بان الزجاج الملون شفاف حيث لم يمنع
من نفوذ الشعاع فيه وذلك لان الزجاج الملون ليس بشفاف صرف بل بقدر ما فيه من لون ما يمنع الشعاع لا محالة
فتدبر قال الشيخ في الاشارات اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما يكون لها اذا علقت شيئا
ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها

ظل

57

ظل عن مصباح آخر ثم قال فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء واذا استحال اليها النار المركبة
التي تكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا
كما اذا القينا شيحة في تنور مسجور صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشيحة تشتعل ثم تنطفي متحركة
بالطبيعة اي بطبيعة الفلك بدليل حركة ذوات الاذناب الحادثة بقرب كرة الاثير حركة طولية
موافقة للحركة اليومية وقد يشاهد لها مع ذلك حركة خاصة ايضا سواء كانت طولية او عرضية لكنها مستقيمة
وانما حكموا بكون حركة كرة الاثير هذه الحركة المستديرة بتبعية الفلك لما فيها من مبدا ميل مستقيم كما
يشاهد من النار الموجودة عندنا فلا يجامعه مبدا ميل مستدير كما مر لها طبقة واحدة هي النار الصرفة
البسيطة اعني الغير المخلوطة مع غيرها وما يخالط منها مع الهواء عدوه في طبقات الهواء وقوية على احالة
المركب اليها عطف على قوله لها طبقة واحدة وفي بعض النسخ وقوة على احالة المركب اليها ويكون
عطفا على قوله طبقة واحدة وما يقال من حديث سمندر لو صح فلعله لبطوء الانفعال كما في كثير من الجواهر
المعدنية او لخاصية فيه فلا ينافي كلية الحكم والهواء حار لان الماء بالتسخين والتلطيف يصير هواء
وما يحس منه من البرودة انما هو لمجاورة الارض والماء والمخالطة مع الابخرة رطب بشهادة الحس
شفاف وهو ظاهر له اربع طبقات الاولى هي المخلوطة بالنار ويتلاشى فيها الادخنة الغليظة
المرتفعة وتتكون منها الكواكب ذوات الاذناب وما يشبهها من النيازك والاعمدة وغيرها الثانية
الهواء الصرف او القريب من الصرافة ويضمحل فيها الادخنة اللطيفة ويحصل منها الشهب الثالثة الهواء
البارد بما يخالطه من الابخرة الباقي على برودته لعدم وصول اثر الشعاع المنعكس من وجه الارض اليه الرابعة
الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الغير الباقي على صرافة برودته المكتسبة لمكان الاشعة المنعكسة والماء
بارد رطب بشهادة الحس شفاف شفيف دون شفيف الهواء ولذلك يرى محيط بثلاثة
ارباع الارض تقريبا فان كلا من العناصر على هيئة الاستدارة محيط بعضها ببعض فالارض كرة مصمتة

وقد احاط بقريب من ثلثة ارباعها الماء فالماء على هيئة كرة مجوفة غير تامة قد قطع بعض جوانبها وطارت
من الارض فمجموع الماء والارض بمنزلة كرة واحدة تامة الهيئة لها طبقة واحدة من البحر المحيط بالارض
ولم يبق على صرافته لنفوذ آثار الاشعة فيه وتخالطه بالاجزاء الارضية وليس له ما يميز بين ابعاضه بحيث تختلف في
الاحكام اختلافا يعتد به والارض باردة لانها اذا خليت وطبعها ولم يعرض معها ما يبردها بالقسر او
يسخنها كذلك بل ولو فرض ما يسخنها تسخينا قليلا ظهر عنها برد محسوس ولذلك لو وضع حجر محموم في هواء
طلق او قليل الحرارة جدا او مضى عليه زمان ما يحس منه البرد لا محة سيما من باطنه اذا شق فاندفع ما قيل
من انه لا دليل لهم على ذلك والتجربة لا تفيد ذلك اذ لا نسلم خلو الارض في زمان من الازمنة عما يبردها او فرض
الخلو لا يفيد فقد برد وايضا كثافتها ليست الا لبرودتها اذ لا وجه لان تكون ليبوستها على ما توهم والا لكانت
النار كثيفة يابسة ساكنة في الوسط اما كونها في الوسط اي كونها بحيث ينطبق مركز حجمها على مركز العالم
فلانها لو لم تكن كذلك لكانت مايلة اما الى احد الخافقين المشرق والمغرب واما الى احد سمتي الراس و
القدم واما الى احد قطبي الشمال والجنوب واما الى غير هذه الجهات فعلى الاول يلزم ان لا تكون زمانا ارتفاع
الكواكب وانخفاضها مدة ظهورها متساويين لان دايرة نصف النهار المارة بسمتي الراس والقدم المميزة
لزماني الارتفاع والانخفاض لا يمكن ان تمر حينئذ بقطبي العالم فلا تنصف المدارة بل تقسمها بقسمين مختلفين
اعظمهما ما يلي الشرق ان كان ميل الارض الى جهة الغرب وبالعكس ان كان بالعكس وعلى الثاني يلزم ان لا
يكون دايرة الافق التي قطباها سمتا الراس والقدم ومارة بمركز الارض مارة بمركز العالم فلا يكون عظيمة
فلا تنصف الفلك بل تقسمه قسمين مختلفين اعظمهما ما يلي سمت الراس ان كان ميل الارض الى سمت القدم وبالعكس ان
كان بالعكس وعلى الثالث يلزم ان لا يتطابق اظلال الشمس وقت طلوعها وغروبها في يوم واحد عند كونها
على معدل النهار بل يتقاطع الظلال على مركز المقياس وعلى الرابع يلزم مع ما ذكر امكان انخساف القمر في غير
مقاطرات الحقيقية للشمس واللوازم باسرها باطلة كما لا يظهر لمن يعتبر الامور المذكورة فمركز حجم الارض مركز

العالم

العالم واما انها مع كونها في الوسط ساكنة فيه وليست بمتحركة حركة وضعية كما زعم بعض الاوايل ان شروق
الكواكب وافولها بسبب حركة الارض حركة وضعية من المغرب الى المشرق لا بسبب حركة الفلك لزعمهم استحالة تحرك
الكوكب حركتين مختلفتين في زمان واحد وان كانت احديهما بالعرض ولا يمكنهم اسنادها والحركة البطيئة الى الارض
لتعددها واختلافها فاسندوا الحركة السريعة اليومية الى الارض فانها اذا تحركت كذلك وفرضت الكواكب
ساكنة في افلاكها او متحركة بحركاتها البطيئة فمتى ظهرت لنا منها كل ساعة من جانب المشرق ما يكون محجوبة عنا
بحدبة الارض واحتجبت عنا في جانب المغرب ما يكون ظاهرة لنا هناك فلانها لو تحركت كذلك اعني حركة
مستديرة لزم ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير مع كونها ذات ميل مستقيم وقد مر امتناع ذلك واما ما قيل
من ان ذلك لو جاز لوجب ان لا يقع المرمي في الهواء على موضعه الاول بل يجب ان يقع في الجانب الغربي منه ولوجب
ان لا يكون حركة ما انفصل منها كالسهم والطاير الى جهة حركتها ابطا والى خلافها اسرع ففيه انه يجوز ان يكون الهواء
المتصل بالارض مع ما فيه مشايعا لها كما يشايع الاثير الفلك فلا يلزم شيء من ذلك كذا قال المصنف في
التذكرة شفافة اي ما وجد بسيطا صرفا منها وهو ما يلي المركز وحكى بعضهم انه قد حفر قناة فخرج
في البر ما يحس بثقله وصلابته من غير ان يحس بالبصر فلا يرد ما توهمه الشارح العلامة من ان الحكم بشفيف الارض
مناف لوقوع الانخساف اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض فاي شيء يحجب نورها عن القمر وحكم لاجل ذلك بانه
من قبيل طغيان القلم لها ثلث طبقات الاولى الارض الصرفة المحيطة بالمركز الثانية الطبقة الطينية وهي
المجاورة للماء الثالثة الطبقة المنكشفة من الماء وهي التي تحتبس فيها الابخرة والادخنة ويتولد منها المعادن
والنباتات والحيوانات وينقسم الى البراري والجبال وهي المعروفة بالربع المسكون المنقسم الى الاقاليم السبعة واما
السبب في انكشافها فقد قيل هو انجذاب الماء الى ناحية الجنوب لغلبة الحرارة فيها بسبب قرب الشمس لكون حضيض
الشمس في البروج الجنوبية وكونها في القرب اشد شعاعا من كونها في البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد
اقوى لا محة وشان الحرارة جذب الرطوبات وعلى هذا يمكن ان ينتقل العمارة من الشمال الى الجنوب ثم من الجنوب

الى الشمال وهذا بسبب انتقال الاوج من احدهما الى الآخر ويكون العمارة دايما حيث اوج الشمس لئلا يجتمع في الصيف
قرب الشمس من سمت الراس وقربها من الارض فيبلغ الحرارة الى حد النكاية والاحراق ولا البعدان في الشتاء فيبلغ
البرد الى حد النكاية والتفجيج وقيل بسبب كثرة الوهاد والاغوار في ناحية الشمال باتفاق من الاسباب الخارجة فينحدر
المياه اليها بالطبع وبقي المواضع المرتفعة مكشوفة وقيل ليس له سبب معلوم غير العناية الالهية ليصير مستقر الانسان
وغيره من الحيوانات ومادة لما يحتاج اليه من المعادن والنبات واما انقسامها الى الاقاليم السبعة فبيانه انه
لما لم يكن على خط الاستواء وهو عبارة عن الدايرة الحادثة في سطح الارض بتوهم قطع معدل النهار اعني منطقة
الحركة اليومية اياها ولا على ما يدانيه شمالا وجنوبا عمارة يعتد بها لفرط الحرارة ولم يكن حول القطبين عمارة
اصلا لفرط البرودة ومع معظم العمارة في الربع المسكون بين ما يجاوز عشر درجات في العرض عن خط الاستواء
الى ان يبلغ العرض قريب خمسين فقسموا هذا القدر سبعة اقسام في العرض حسب ما ظهر لهم من تفاوت تشابه الاحوال
في الحر والبرد فاعتبروا في الطول الامتداد من المشرق الى المغرب وفي العرض تفاضل نصف ساعة في مقادير
النهار الاطول اعني نهار كون الشمس في الانقلاب الصيفي فكل واحد من الاقاليم منحصر بين نصف مدارين موازيين
لخط الاستواء اشبه شيء باتصاف الدفوف ولا محالة يكون احد طرفيه وهو الشمالي اضيق ومبدأ الاقليم الاول حيث
العرض اثنا عشر درجة والثاني حيث العرض عشرون وربع وخمس والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف والرابع
حيث العرض ثلث وثلثون ونصف وثمن والخامس حيث العرض تسع وثلثون الا عشرا والسادس حيث العرض
ثلث واربعون وربع وثمن والسابع حيث العرض سبع واربعون وخمس وآخره حيث العرض خمسون وثلث
ومنهم من جعل مبدأ الاول خط الاستواء وآخر السابع منتهى العمارة المسئلة السادسة في تركب المركبات
من هذه الاربعة وبيان حصول المزاج منها ولهذه الاربعة اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد لما من
انقلاب بعضها الى البعض ومنها انها اركان العالم اذ بنضدها يتم العالم الجسماني ومنها انها ينحل اليها المركبات
وبهذا الاعتبار يسمى عناصر ومنها انها يتركب منها المركبات وبهذا الاعتبار يسمى اسطقسات على ما قال

واما

واما المركبات فهذه الاربعة اسطقسات لها وانما علموا ذلك من ان المركبات اذا حللت
بالقرع والانبيق ظهر منها اجزاء ارضية ومائية وهوائية بخارية فهذه ثلثة ولا بد من نار للنضج وهي الرابعة
واما وجود النار فظاهر محسوس وما قيل من ان النار لا يمكن وجودها في المركب اذ اختلاطها بالاجزاء الارضية والمائية
سبب لانطفائها فاجيب عنه بان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء ومن كون تحليل المركبات الى هذه الاربعة
يظهر كون تركبها منها وهي اي المركبات يعني بحسب الاشخاص حادثة عند تفاعل بعضها في بعض
لكونه مسبوقا بالحركة والاجتماع واما حدوث المركبات بحسب الانواع فيثبت باثبات حدوث الاجسام كلها
ثم اشار الى الكيفية الفاعل وبيان ذلك ان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية والفاعل لا يمكن ان يكون المادة
لانها منفعلة محضة كما مر ولا ان يكون المنفعل هي الصورة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال
فبقي ان يكون الفاعل اما الصورة او الكيفية والمنفعل اما المادة او الكيفية لكن لا فرق بين فعل الصورة
والكيفية هاهنا لان فعل الصورة في غير مادتها لا يكون الا بتوسط الكيفية وهذا معنى قوله فيفعل الكيفية
لا بد من فعل الكيفية واذا كان فعل الكيفية مما لا بد منه فالمنفعل لا يمكن ان يكون هو الكيفية نفسها لان
الفعلين حينئذ ان كانا معا يلزم اجتماع الفاعلين فيلزم اجتماع الفعل والانفعال من جهة واحدة وان
كانا على الترتيب يلزم ان يعود المنفعل المغلوب فاعلا غالبا فتعين ان يكون المنفعل هو المادة لكن معنى انفعال
المادة هاهنا هو استحالتها في كيفيتها وهذا معنى قوله في المادة فتنكسر صرافة كيفيتها فان
قلت ما ذكره هاهنا مخالف لما قال في شرح الاشارات من ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان
يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار
الغالب مغلوبا وان كان متاخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا و
مغلوبا معا عن شيء واحد وكلها محال فاذن تفعل كل واحد منها بصورته وتنفعل في كيفيته ولا يمكن العكس لان
الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلول تابع لعلتها ولا ينعكس

بل انما يكسر الصورة ويكسر الكيفيات انتهى فجعل هناك الفاعل هو الصورة والمنفعل هو الكيفية وههنا الفاعل
هو الكيفية والمنفعل هو المادة على انه يلزم ههنا امر آخر وهو انه جعل المنفعل هو المادة في كيفيتها ولا
فرق بين انفعال الكيفية وبين انفعال المادة في الكيفية فيلزم كون الكيفية فاعلة ومنفعلة قلت اما
المخالفة فمندفعة بما ذكرنا من انه لا فرق بين فاعلية الصورة وفاعلية الكيفية لكون فعل الصورة في غير
مادتها بتوسط الكيفية وكذا لا فرق بين انفعال المادة وانفعال الكيفية وقد صرح هو ايضا بذلك في
شرح الاشارات حيث قال وههنا بحث وهو انكم حكمتم فيما مر ان الصورة انما تفعل في ساير المواد بتوسط
الكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصورة فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما
انكم جعلتم الصور فاعلة والثاني جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها
منفعلة بل المنفعل هي المادة ولكن انفعالاتها هي استحالاتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصورة
فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات انتهى وهذا هو الحق توجيه ما ذكره ههنا بما يطابق ما ذكره في
شرح الاشارات وهو مذهب الحكماء وان كان خلاف الظاهر فان ظاهر كلامه ههنا انه اختار مذهب الاطباء
من كون التفاعل بين الكيفيات لعدم قولهم بالصور النوعية كما صرح به في شرح المقاصد الا انه مما لابد منه كما
ستعلم واما الامر الآخر فلا منافاة بين كون الكيفية فاعلة من جهة الصورة ومنفعلة من جهة المادة
فهذا هو مآل كلام المصنف في الكتابين وهذا هو المنسوب الى بعضهم من ان المحيض ههنا ان يلتزم جواز كون كيفية
واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة فان
قلت الصورة انما تفعل بكيفيتها فان لم تفعل لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على
كون الصورة فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث
كيفية في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين قلت لا نسلم ان
فاعلية الصورة في غير مادتها يتوقف على غالبية الكيفية بل يتوقف على وجود الكيفية لتعد مادة

الغير

60

الغير لقبول فعلها فكل من الكيفيتين تعد مادة الاخرى في زمان واحد فاذا تم الاستعداد ان تنعدم الكيفيات
وتتكيف المادتان بكيفيتين اخريين فالغالبية في الحقيقة انما هي للصورة والمغلوبية للمادة والاعداد ثم
الانعدام للكيفية على ما هو شان المعد فالفعل المنسوب الى الكيفية ليس الا الاعداد فظهر انه لا مخلص عن ورود اشكال
اجتماع الفعل والانفعال او صيرورة المغلوب غالبا الا بالقول بفاعلية الصورة وح يمكن اختيار كل من
الشقين في الاشكال من كون الفعلين معا وتقريره ما عرفت وكونهما على الترتيب ونقول في تقريره لا نسلم استحالة
صيرورة المغلوب غالبا في الاعداد وانما ذلك فيما هو فاعل على الحقيقة فيجوز ان تنكسر الكيفية اولا ثم تصير معدة
لانكسار الكيفية المضادة التي كانت معدة لانكسار الاولى وسيجيء ذلك في كلام الشيخ في ابطال مذهب المخرج ويمكن
ان يكون هذا هو مراد من اختار في دفع الاشكال ان الكاسر هو اصل الكيفية والمنكسر هو سورة الكيفية اعني ان يكون مراده
هو الاعداد لا الفاعلية الحقيقية هكذا ينبغي ان يتحقق هذا المقام الذي هو من مزال الاقدام واما ما قيل من ان
الصورة ليست بفاعلة ههنا لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك
كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية فجوابه على ما في شرح المقاصد هو ان
الصورة المسخنة ههنا هي الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة فان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل في
مادته بالذات وفي غيرها بتوسط الكيفية سواء كانت ذاتية او عرضية ثم انهم اعتبروا في هذا التفاعل تصغر اجزاء
العناصر وتماسها كما اشرنا اليه لا لان تاثير الجسم لا يمكن بدون التماس كما ذهب اليه بعضهم اذ التماس ليس بشرط في
تاثير الاجسام كما في تسخين الشمس الارض وجذب المغناطيس الحديد بل لان التفاعل لحصول الامتزاج لا يمكن الا بطريق
المماسة ولذلك كلما كان التصغر اكثر كان الامتزاج اشد لكون المماسة اتم هذا واعتبروا ان يكون هذا التفاعل
الذي هو سبب المزاج من العناصر الاربعة لان في كل منها فايدة لا يتم بدونها امر الكيفية المتوسطة المتشابهة المسماة
بالمزاج على ما قال وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ولهذا ترى المركب من الماء و
التراب لا يترتب عليه آثار الامزجة وهذه اشارة الى تعريف المزاج وانما اعتبروا فيه التشابه والمراد منه ان يكون الحاصل

في كل جزء من الاجزاء المركبة او البسيط للممتزج مماثل الحاصل في الجزء الآخر ويساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت
الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي لكون
هذا المعنى معتبرا في حقيقة المزاج اذ لو اختلفت الكيفيات في اجزاء الممتزج حقيقة وكان التشابه في الحس لشدة
امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها لما كان هناك فعل وانفعال ولم تتحقق كيفية وحدانية بها
يستعد الممتزج لفيضان صورة من الصور التركيبية التي قد مرت الاشارة اليها واما اعتبار التوسط فيه والمراد منه
ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يسخن بالقياس الى الجزء البارد ويستبرد بالقياس
الى الجزء الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة فللاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم والروايح والمراد هو
توسط ما كما صرح به الشيخ في الاشارات وقال المصنف في شرحها اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة كانت
الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على
الاطلاق وايما بل توسطا ما هذا مع حفظ صور البسايط اشارة الى رد مذهب جماعة نقل الشيخ حيث
قال في طبيعيات الشفا لكن قوما اخترعوا في قرب زماننا هذا مذهبا غريبا عجيبا وقالوا ان البسايط اذا امتزجت
وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس صورة
واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ذات
الاشكال الخمسة ويرى ان الممتزج يستعد بذلك لقبول الصور النوعية التي للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة صورة
اخرى صورة من النوعيات ثم رد هذا المذهب بوجهين الاول قوله ولو كان هذا الرأي حقا لكان المركب اذا
تسلط عليه النار فعلت فيه فعلا متشابها فلم يكن القرع والانبيق يميزه الى شيء قاطر متبخر لا يثبت على النار البتة
والى شيء ارضي لا يقطر البتة فانه ان كان كل جزء منه كالآخر في الاستعداد في جميعه وان اختلف فعسى ان
يكون اختلافه بالاشد والاضعف حتى كان بعض الاجزاء اسرع استعدادا وبعضها ابطأ استعدادا ومع ذلك
فما كان يكون ذلك فيها وهي ملتبسة صورة واحدة لا تمايز بينها بل لا بد من تمايز لا يخلو اما ان يكون بامور عرضية

او صور جوهرية فان كانت امورا عرضية فاما ان يكون من الاعراض التي يلزم طبيعة الشيء او من الاعراض الواردة
من خارج فان كانت من الاعراض التي يلزم طبيعة الشيء فالطبايع التي يلزمها اعراض مختلفة وان كانت من اعراض
وردت عليها من خارج فاما ان يكون الاجزاء الارضية مثلا يقتضي في كل مثل ذلك التركيب ان يكون اذا امتزجت يعرض
لها من خارج دايما مثل ذلك العارض او لا يقتضي فان كانت يقتضي وجب من ذلك ان يكون لها عند الامتزاج خاصية
استعداد لقبول ذلك او خاصية استعداد لحفظ ذلك ليس ذلك لغيرها وذلك الاستعداد اما ان يكون
امرا جوهريا فيتمايز بالجوهر فيكون البسايط متميزة في المركب بجواهرها او امرا عرضيا فيعود الكلام من رأس واما
ان لا يكون الاجزاء الارضية مثلا يقتضي في كل مركب مثل ذلك التركيب ان يكون اذا امتزجت يلزمها من خارج
بل ذلك قد يتفق في بعضها اتفاقا ولو كان كذلك لكان ذلك بالاقل ولم يكن كل مثل ذلك التركيب موجبا
لاختلاف ذلك التميز وكان يمكن ان يوجد من اللحوم لحم في نوعه يقطر كله ولا يرسب او يرسب كله ولا يقطر و
كذلك كان يجب ان لا يكون التحليل مفنيا للحيوانات والنباتات بافناء مادة وابقاء مادة اعني افناء المتحلل
الرطب وابقاء اليابس والوجه الثاني قوله ثم لننظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فما الذي يبطل صورها الجوهرية
فلا يخلو اما ان نظن ان النار مثلا يبطل صورة الارض او شيء خارج عنهما يكون ذلك الشيء من شانه ان يبطل صورتها
اذا اجتمعت فان كانت النار تبطل صورة الارض فاما ان يكون مبطلة لصورة الارض ونارية النار موجودة او
مبطلة وصورتها معدومة فان ابطلت والنارية معدومة فيكون ابطالها للصورة الارضية بعد عدم
النارية او مع عدم النارية وعدم ناريتها في هذا الموضع ايضا انما هو بسبب الارض والكلام في ذلك هو الكلام
بعينه واما ان يكون شيء آخر خارج هو الذي يبطل صورة كل واحد منها اذا اجتمعت فان كان يحتاج في ابطال
الصورة النارية مثلا واعطاء الصورة الاخرى الى الارض والارض موجودة او الارض معدومة فقد
دخلت الارض في هذه المعونة وعاد الكلام من رأس وان كان لا يحتاج فلا حاجة الى المزاج في سلب الصورة النارية
واعطاء الصورة الاخرى بل البسيط يجوز ان يتكون عنه الكاينات بلا مزاج ثم قال فاما الاستحالة فلا يلزم

فيها مثل هذا القول فان النار مثلا اذا كانت علة لتسخين مادة الارض كانت علة وهي نار بالفعل وتسخن
بسخونة موجودة فيها وان انفعلت لانها ايضا يقبل البرد بمادتها من الارض بالفعل فيكون فاعلة بهيئة
ومنفعلة بمادة وكذلك الهيئة عند ما تنفعل في المادة موجودة فلا يعرض فيها هذا الشك انتهى كلام الشفاء وهذا
ما وعدناك انتقاله ثم انه اشار في الاشارات الى هذا المذهب ورده بقوله واذا امتزجت لم تفسد قواها والا
فلا مزاج فنقل المص في شرح المذهب المشار اليه عن الشفاء ولم يلتفت الى الجوابين المذكورين فيه بل في قوله
الاشارات فلا مزاج بانه لا مزاج بل هو فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزج باعيانها هذا الكلام
المص فاعترض عليه بانه ربما يلتزم هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات بين المتخالفات المستتبعة
لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وليس هناك استحالة في الكيفيات وتوسط بينها على ما ذكرتموه
وظن ان مراد الشيخ ليس ذلك بل مراده هو الاشارة الى الجواب الثاني عن الجوابين اللذين نقلناهما عن الشفاء
قوله وان كان لا يحتاج فلا حاجة الى المزاج في سلب الصورة النارية واعطاء الصورة الاخرى بل البسيط يجوز
ان يتكون عنه الكائنات بلا مزاج فان هذا هو مناط الجواب الثاني اي فلا حاجة الى الامتزاج بين العناصر
فليتدبر ثم قال في الشفاء لكن من الامور المشكلة التي بالحري ان يورد ويشكل تويد هذا المذهب المحدث هو انه
ان كان الممتزج لا تتغير جواهر البسايط وانما تتغير كالاتها فيكون النار موجودة فيه ولكنها مبردة قليلا والماء
موجودا ولكن مسخن قليلا ثم يستفيد بالمزاج صورا زايدة على صور البسايط وتكون تلك الصورة ليست من الصور
التي لا تسوي في الكل من الصور الاجتماعية مثل صور التاليف كالاشكال والاعداد فان المقناطيسية واللحمية
مثلا ليست من الصور التي تكون من هيئات في اجتماع احاد حتى تكون للجملة ولا للواحد من احاد الجملة بل هي سارية
في كل جزء فالجزء الموجود من الاسطقسات في المركب هو نار مستحيلة ولم تفسد قد اكتسبت صورة اللحمية فيكون من
شان النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة ان يصير لحما وكذلك كل واحد من البسايط وان نحو عنه
ذلك صورة فيكون من شان البسايط ان تقبل صور هذه الانواع وان لم تتركب فهو ليس اعتراض هذه الشبهة

على احد المذهبين اولى من اعتراضها على المذهب الآخر فان صاحب هذا المذهب ايضا يرى ان اجتماع العناصر
وحصول الفعل والانفعال شرط في ان تخلع صورها وتلبس الصورة التركيبية ولولا ذلك لما كان لتركيبها فايدة
فيجب من ذلك ان تلك الاستحالة اذا عرضت للمفرد ومنها قبل المفرد وحده تلك الصورة فان كان لا يقبلها
لان تلك الاستحالة تستحيل فيها الا ان تصغر اجزاؤه وتتجاور فاعله ومنفعله على اوضاع مخصوصة وان لم
تلك الصورة مستحيلة ان يستحفظ الا بتلك المجاورة وان الصورة لا تكل مادة لا تستحفظها او غير هذا من
العلل فهو جواب مشترك للطايفتين انتهى ملخصا وقد سبق في مباحث المكان الطبيعي ماله تعلق بهذا الكلام واعلم
ان القول بالمزاج يبتنى على القول بالاستحالة وهو ظاهر وعلى القول بالكون ايضا فان الاجزاء النارية التي لطبع
للمركبات لا تهبط عن الاثير بل تتكون هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واتباعه القائلين
بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا
بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية وانما تسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير
ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غايبا عنه لا على انه يحدث بل على انه يبرز
ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغايبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس
على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة لم
والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء لم يستحل حارا لكن الحار نار يخالطه ويفترقان في ان احدهما
يرى ان النار برزت من داخل الماء والاخر يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع
كون شيء لا عن شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر كذا في شرح الاشارات مطابقا لما في الشفاء ثم قال في الشفاء فالسبب
في غلطهم هو ظنهم انه اذا كان مسلما ان الشيء لا يكون عن لا شيء فقد صح ان كل شيء يكون عن مشابهه في الطبع وانه اذا
كان مسلما ان لا شيء لا يمكن موضوعا لشيء استحال ان يمكن الشيء عن لا شيء اما الاول فليس مسلما فيجوز ان يكون الشيء لم
يتكون عن لا شيء ولكن تكون عن شيء ليس مثله في النوع ولا مشابهه في الطبع قال واما المقدمة الاخرى وهي ان لا شيء لا يكون

موضوعا للشيء هذا اذا قيل انه كاينة عنه وهو موجود فيه واما اذا كان الوضع ان الشيء كان عن لا شيء بعد
لا شيء لم يصر لا شيء موضوعا للشيء والاولى ان يقال ان لا شيء حتى لا يقع هذه الشبهة انتهى والشيخ نبه في الاشارات على
فساد المذهب الاول بان ذكر ان النار الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا وتبقى في ظاهر جمرها وباطنها لا يمكن ان يكون
موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع
التصديق بوجودها بالفعل فيه وجود الا بحرارة الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق
بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النارية الغاشية في
الزجاج الذايب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن
النفوذ فيه والاحساس لما في باطنه واعترض عليه الامام بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون
لكثرة الاجزاء النارية فيهما مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس
فيهما اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا
خلاف ما قالته الاطباء واجاب عنه المص بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا يظهر للحس لكونها منكسرة
الكيفية للمزاج فان قالوا انها نارية فاقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر وعلى بطلان مذهب الثاني خمسة امور من
المشاهدات الاول ان السخونة تحدث بالحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية
غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشيء اليابس الصلب الذي يماس مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين
فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمخلخل وهو الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا
متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ فيه ومنع الهواء الخارج من الدخول عليه فانه يسخن لا محالة لان الحركة الشديدة المقتضية
لرقة القوام وتخلخله تقتضي السخونة ايضا وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن
ايضا الثاني ان الماءين المتشابهين اذا اخذا في انائين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني
متخلخل اي يشتمل على الفرج والمسام الصغيرة كالخزف فلو كان التسخين بنفوذ النار ونفوذها في المايع لوجب ان يسخن

على احد المذهبين اولى من اعتراضهما على المذهب الآخر فان صاحب المذهب ايضا يرى ان اجتماع العناصر
الذي في المتخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك الثالث ان الماء المصموم المقدم بحجر
على تقدير هذا المذهب ان يمتنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه لامتناع خروج شيء يعتد به منه اذ
التداخل محال وليس كذلك الرابع القمقم الصياح اذا امتلا ماء وسد راسها سدا محكما ووضع على نار قوية
فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا ويصيح صيحة عظيمة هايلة لحدوث السخونة والنار في داخلها مع امتناع
دخول النار فيها وخروج الماء منها بدل على الاستحالة والكمون معا الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء
البارد لا يتصعد بالطبع بل تنزل ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة

في الاشارة الى ان اختلاف المركبات اجناسا وانواعا بل اصنافا واشخاصا انما هو لاختلاف الامزجة
التي بها يستعد الممتزج لفيضان صورة من واهب الصور جل قدسه واليه اشار بقوله ثم يختلف الامزجة
في الاعداد بسبب قربها وبعدها من الاعتدال مع عدم تناهيها بحسب التشخص
بيان ذلك ان المركبات التامة اعني ما له صورة حافظة للتركيب ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو
صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية
ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اول مختلفة فان
الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو
كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيوان ما يصدر من النبات
ومن النبات ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا يحصى بعضها فوق بعض وكذلك
يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف
ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان ولا بسبب المبدأ المفارق
فانه كما سبق موجود واحد الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذا بسبب امور مختلفة والامور المختلفة

في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف
ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو انما يحصل بحسب احوال المادة في
التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات في القلة والكثرة بالقياس بعضها
الى البعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فتلك الاختلافات الغير
المتناهية اسباب لاختلاف المركبات كذا في شرح الاشارات ثم نقول تلك الاختلافات اعني اختلافات
مقادير الاسطقسات انما تصير اسبابا لاختلاف المركبات لانها اسباب لاختلاف الامزجة لان
المزاج هي الكيفية المتوسطة بين كيفيات تلك المقادير ثم اختلاف الامزجة سبب لاختلاف المركبات
لكون المزاج معدا لفيضان الصورة التركيبية على الممتزج وبيان ذلك الاعداد على ما في شرح الاشارات
هو ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبدئها
الواحد وبسببها يستحق ان يفيض عليها صورة او نفس يحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة
اكمل والنفس الفائضة بمبدئها اشبه ومعناه ان اجتماع الكثرة في وحدة نسبة زائدة لتلك الكثرة على ما
كان لكل واحد من تلك الكثرة مع المبدأ ولا محالة هذه النسبة الزائدة اتم واكمل من التي لكل منها وهذه
الاتمية مختلفة باختلاف تلك الوحدة في الشدة والضعف فكلما كانت الوحدة اتم وذلك بان يكون
الانكسار اتم كانت المناسبة اتم فيكون الصورة الفائضة بحسبها اكمل فلا يرد ما اورده المحقق الدواني
من ان هذه الوحدة لو كانت مستدعية للافاضة المذكورة لكان استدعاء الوحدة المتحققة في كل عنصر
على حدة لذلك اولى لان وحدتها اكمل وليس فليس ومع ذلك فقد اجاب عنه بعض المدققين بمنع الاولوية
اذ لا وحدة هناك كيف وكل عنصر مشتمل على كيفيتين ثم قال الشيخ في الاشارات مطابقا لكلام
الفارابي انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا وخلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل
اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان ليستوكره

نفس

64

نفس الناطقة واعترض الامام على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية
شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس
بتلك الجلدة لا بالقلب واجاب عنه المص بان كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة
على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء
مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء
بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شيء يتعلق النفوس بها ثم ان
تلك النفوس يحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحصل تلك الارواح
ويمنعها عن التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو يعدها لان يصير مبدأ للحس والحركة
هو الدماغ الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى
جلد الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب انتهى فان قلت قد صرح الشيخ
في مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب احر ما في البدن حاران جدا مائلان الى الافراط فالقول
بقرب الخفيف والثقيل فيهما الى التساوي مما ينافيه بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي
لا العضوي فان تعلق النفس انما يكون بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك
لا يتم الا بالاعضاء الآلية فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن الحاصل من
جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع واما ان اول تعلق النفس
بالروح والقلب فذلك هو بحث آخر وانما ذهبوا اليه لان تعلق النفس لاستكمال به انما يكون بالاعمال
والحركات الصادرة من الارواح التي منشأها القلب قلت اما المنافاة فمنفية بان معنى كون حرارة
القلب مثلا غالبة انها غالبة على حرارة سائر الاعضاء لا انها غالبة على البرودة التي في القلب لينافي القول
بكون الخفيف والثقيل فيه قريبا من التساوي كيف ولو كان كذلك لم يكن الاجزاء الباردة في القلب اكثر

من الاجزاء الحارة مع غلبة الارضية فيه واما الجواب فهو الذي اشار اليه الملخص كما لا يخفى على المتأمل وكون متعلق النفس
اولا هو الروح لا ينافيه وليس في ذلك تجاوز آخر بل اشارة الى تفصيل التعلق بمجموع البدن اجمالا فليتدبر جدا
وان كان لكل نوع طرفا افراط وتفريط اشارة الى ان امزجة كل نوع من المركبات وان كانت غير
محصورة بحسب الاشخاص لكنها محصورة بين طرفي افراط وتفريط اذا خرج المزاج عنهما لم يكن مزاج ذلك النوع
بيان ذلك ان لكل نوع مزاجا يناسب آثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه
الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة وساير الكيفيات كيف و
الشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل لكل نوع من المركبات له مزاج
محصور بين طرفين اذا جاوزهما هلك مثلا مزاج الانسان يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لو تجاوزه
لم يكن مزاج الانسان بل مزاج نوع آخر كالاسد وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لو تجاوزه كان
مزاج نوع آخر كالثعلب فلو حصل شيء من هذين المزاجين للانسان هلك وهكذا في ساير الكيفيات وبهذا
الاعتبار اي باعتبار انحصار مزاج كل بين الطرفين يتوهم منهما امتداد ويسمى عرض المزاج النوعي وهي اي الامزجة
بحسب الوقوع على الاعتدال والخروج عنه اقسام تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في
الممتزج ان كانت متساوية فالمزاج معتدل وهو قسم واحد وان لم يكن متساوية فالمزاج غير معتدل
وهو على ثمانية اقسام واما بكيفيتين غير متضادتين منها لامتناع الخروج بالمتضادتين وهو اربعة
اقسام آخر فالمجموع تسعة والمشهور ان المزاج المعتدل غير موجود كما يدل عليه كلام الاشارات المنقول
من قوله وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان وقال المصنف في شرحه انما قال ذلك لان الاعتدال
الحقيقي عنده ليس بموجود وهذا من المصنف في شرحه يدل على خلاف فيه وعلى هذا يكون التقسيم الى التسعة بمجرد
الاحتمال العقلي كما صرح به في القانون واستدل على المشهور بان الاجزاء ح يكون متساوية الميول الى
احيازها الطبيعية فلا يقسر بعضها بعضا فيتفرق قبل حصول الفعل والانفعال المستعد عن زمانا لا محالة

وبانه

وبانه لا يكون لها مكان طبيعي لامكان احد بسايطها لعدم الترجيح ولا غيره للزوم الخلاء قبل حدوثه كما مر
واجيب عن الاول بمنع استلزام التساوي في مقدار الكيفيات التساوي في مقدار الميول لما مر في مبحث المكان
على انه ربما يحصل بقاء الاجتماع باسباب خارجة كاصل الاجتماع وعن الثاني بما مر ايضا وقد يطلق المعتدل على
ما يوفر عليه من كيفيات العناصر وكمياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويقيد بالطبي كالاول بالحقيقي
والمعتدل على الاول مأخوذ من التعادل بمعنى التساوي وعلى الثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا
المعنى ايضا ثمانية اقسام وعلى هذا يكون الاقسام كلها موجودة فان قيل في كون غير المعتدل بهذا المعنى موجودة
تامل لان كل مخلوق قد وفر القسط اللايق به بحسب نوعه او صنفه او شخصه ضرورة والا لم يكن ذلك
النوع او الصنف او الشخص قلنا انما يلزم ذلك لو كان القسط اللايق بحال الشيء معناه ان لم يكن مقوما
ولم يكن مما يتفاوت ويقبل الزيادة والنقصان وهو غير لازم واعترض على حصر الغير المعتدل الطبي في
ثمانية بان الخروج ههنا بكيفيتين متضادتين ممكن فيجوز بواحدة وباثنتين وبالثلث وبالاربع
فالاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربع اي عدد الكيفيات في اثنين هما الزيادة والنقصان والثاني
اربعة وعشرون حاصلة من ضرب ستة اي اعتبار كل من الاربع مع كل من الثلثة الباقية في اربعة اي زيادة الكيفيتين
ونقصانهما وزيادة كل منهما مع نقصان الاخرى والثالث اثنان وثلثون حاصلة من ضرب اربعة اي
اعتبار كل واحدة من متضادتين اما مع المتضادتين الباقيتين جميعا واما متضادتها وواحدة من
الباقيتين فقط في ثمانية اي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان
الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر على عدد الحالات الممكنة وهي زيادة الكيفيات
الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلثة الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنتين
مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنتين اما الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل من الفاعلتين
مع كل من المنفعلتين واجيب بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي

فاذا كان اللايق بحال المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة
مادامت يكون مرعية كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون الاجزاء الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة
والحارة والباردة خمسة عشرة الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة والممكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب
فلا يتصور ح بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر او ابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة
ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من
الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان
الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك

في بقية احكام الاجسام

ومن احكامها العامة اي الاحوال التي تعرضها من حيث هي اجسام كما مرت الاشارة اليه غير مرة وفيه
مسائل الاولى في وجوب تناهي الابعاد وكون وجوب تناهي الابعاد من احكام الجسم انما هو بالنظر الى ان البعد
المتحقق بلا خلاف هو البعد الجسمي بخلاف الخلاء واليه اشار بقوله ويشترك الاجسام كلها في
وجوب التناهي اي تناهي ابعادها فان التناهي وعدمه مما يعرضان بالذات للكم وبواسطته لغيره و
نقل القول بلا تناهي الابعاد عن حكماء الهند وجماعة من المتقدمين وابي البركات من المتاخرين وغيرهم من
الحكماء والمتكلمين على امتناعه لوجوه الاول برهان التطبيق وقد مر وتقريره ههنا انه لو كانت الابعاد
غير متناهية فلنا ان نفرض خطا غير متناه من مبدء معين ونفرض خطا آخر غير متناه ايضا بعد ذلك المبدء بذراع
مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو
محال واذا انقطع الثاني يصير متناهيا فيلزم والاول زايد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون
الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال وما يستلزم
المحال فهو ايضا محال والى هذا اشار بقوله لوجوب اتصاف ما فرض له ضده اي ضد التناهي وهو
عدم التناهي به اي بالتناهي وهو متعلق بالاتصاف فيلزم اجتماع المتقابلين وذلك الوجوب انما هو

عند مقايسته اي مقايسة هذا الذي فرض له ضد التناهي اي هذا المفروض غير متناه بمثله اي بغير
متناه آخر مع فرض نقصانه اي نقصان ذلك الآخر عنه اي عن الغير المتناهي المفروض اولا الثاني
البرهان السلمي وحاصله انه لو كانت الابعاد غير متناهية لزم امكان انحصار الغير المتناهي بين حاصرين وهو
محال بالبديهة وجه اللزوم على ما هو المشهور عن القدماء هو انا نخرج من نقطة خطين متباعدين فلا شك انهما
كلما امتدا ان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كانت زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واورد
عليه الشيخ في الشفاء انه ليس اذا كان البعد دايما يزيد يجب ان يحصل هناك بعد غير متناه بل يكون التزايد ذاهبا
الى غير النهاية وكل زيادة فهي متناه على متناه وهذا كما تعرف في امر العدد وانه تقبل الزيادة الى غير
النهاية ويكون كل عدد يحصل متناهيا ولا يحصل عدد لا نهاية له لانه لا يزيد عدد في النظام الغير المتناهي
على عدد قبله الا بمتناه قال فهذا ما عندي وعسى ان يكون عند غيري وجه محقق لبيان ذلك ثم قال فان اشتهر
احد ان يبين انه لا بد من بعد غير متناه يقع بين الخطين فليس طريق البيان ما يقولون ما لم يحصل فيه على
وجهه ولا يعدان غير ما يحصله بل يجب ان يقولوا هكذا نفرض بعدا بين نقطتين من الخطين الذاهبين الى
غير النهاية متقابلتين وليفصل بينهما بخط يكون وتر الزاوية التقاطع فلان ذهاب الخطين في زيادة البعد
الى غير النهاية فاذا الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير النهاية ويمكن ان توجد متساوية ولان
الزيادات التي توجد على ما تحت يجتمع بالفعل فما هو فوق مثلا ان زيادة الثاني على الاول موجودة
للثالث مع زيادة اخرى فيجب ان يكون الزيادات الغير المتناهية موجودة بالفعل في بعد من الابعاد و
ذلك لان الزيادة بالفعل موجودة وكل زيادة بالفعل موجودة فهي توجد لواحد فيلزم ان يكون
بعد موجود فيه زيادات غير متناهية بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد زايدا على المتناهي الاول
بما لا نهاية له فيكون بعد غير متناه فاذا فصل على هذا الوجه كان الخلف ظاهرا لان هذا الغير المتناهي
لا يمكن ان يوجد الا بين الخطين فيكون متناهيا وغير متناه وهذا محال انتهى فقد زاد الشيخ على ما كان في

الاصل امور احدها تحصيل البعد الاصل وذلك بفرض نقطتين متقابلتين وصل بينهما بخط يكون وتر الزاوية
المقاطع وثانيها اعتبار وجود الزيادات الغير المتناهية بالفعل على ذلك البعد وثالثها اعتبار كون تلك
الزيادات بقدر واحد وانما اعتبره ليظهر كون المشتمل على الغير المتناهي منها غير متناه فانها لو كانت متناقصة لم
يظهر ذلك بل لم يصح ولم يعتبر كونها متزايدة لاشتمالها على المتساوية فاذا ظهر الخلف في المتساوية يكون
ذلك في المتزايدة اظهر ورابعها اعتبار اجتماع زيادة كل بعد مع زيادة بعد فوقه فلزم اجتماع جميع زيادات
تحتانية في بعد فوقها وبهذا اندفع عنه المنع الذي اورده هو على القدماء لان كون كل زيادة في بعد فوقه
يستلزم كون مجموع زيادات في بعد فوقها لكون كل بعد مشتملا على جميع الزيادات التي تحته فاذا كان
كل مجموع زيادات في بعد فوقها وكان جميع الزيادات الغير المتناهية ايضا مجموع زيادات وجب كونه ايضا في
بعد وذكر في الاشارات هذه الامور في المقدمات ثم ركب الحجة منها لكن لما كان هذا الحكم اعني كون كل مجموع في
بعد ظاهرا في المجموعات المتناهية الاحاد دون المجموع الغير المتناهي الابعاد ولمعارضة الوهم فيه الفعل فقبل المنع
بحسب الظاهر ولهذا قال الامام وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا ولما كان كل واحد
من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل و
هذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط انتهى ولا يندفع هذا المنع بما قاله المص من ان
الشيخ لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد
وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد استدل في الاشارات عليه بقوله والا فيكون امكان وقوع
الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان بعينه لو لم يكن جميع تلك الزيادات في بعد كان ذلك لاجل ان يكون
هناك بعد لا يكون ما فيه من الزيادة في بعد آخر فوقه فيكون امكان الابعاد المفروضة منتهيا محدودا
بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه وهو خلاف ما فرضناه في المقدمات هذا فان قيل الحجة مبنية
على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان

لا بعد

لا بعد الا وفوقه بعد فلا يوجد بعد هو آخر الابعاد فاذن الدليل مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد
اثبات المطلوب قلنا لا نسلم كون الحجة موقوفة على فرض بعد هو آخر الابعاد بل هي موقوفة على امكان فرض الامتدادين
على الوجه المذكور وفرض عدد الابعاد الغير المتناهية وفرض عدد الزيادات الغير المتناهية وكل ذلك
لا شك في صحته ثم يلزم بعد ذلك ان يكون تلك الزيادات الغير المتناهية موجودة في بعد واحد ويلزم
كون هذا البعد آخر الابعاد كما يلزم كونه غير متناه ومحصورا بين حاصرين فكما لا يضرنا هذا لا يضرنا
ذاك والحاصل انه فرق بين كون الحجة مبنية على فرض امر مناف لغرض الحجة وبين كون الحجة مستلزمة لامر
مناف لغرضها والذي يضر الحجة هو الاول دون الثاني فان جميع الحجج الخلفية من هذا القبيل واعلم
ان المونة كل المونة في تتميم هذا البرهان انما هو الزام كون بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية
بحيث يحسم منازعة الاوهام عنه وهذا قد استصعب على القوم غاية الاستصعاب ولو شئت نظرت
الى شرح الاشارات والمحاكمات في هذا الباب ولقد استقصينا الكلام في حواشينا على ذلك الشرح
في كل قشر ولباب وعندي ان ذلك ليس بتلك المثابة فان بعد فرض كون الابعاد والزيادات الى
غير النهاية ولزوم كون كل زيادة في بعد فوقها يلزم لا محالة ان يزداد البعد الاصل الى غير النهاية
فيصير غير متناه لان الزائد زيادات بقدر واحد الى غير النهاية غير متناه بالضرورة هذا ثم ان لاجل
عظم هذه المونة تصرفوا في هذا البرهان واخترعوا براهين اخر تقرب منه ليخف المونة فاول من تصرف
فيه وخصه هو صاحب الاشراق في المطارحات فوضع بعدا بين الخطين بقدر امتدادهما فلو امتدا الى
غير النهاية امتد البعد منهما الى غير النهاية بالض ولما كان في امكان ذلك المفروض نوع خفاء حاول
سلوك طريق يوجب كون زاوية مبدء الخطين نصف قائمة ليلزم ذلك للزوم تساوي الزاويتين الحادثتين
من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من ساقي المثلث ولزوم كون زوايا المثلث مساوية لقائمتين
فيلزم كون كل من الزاويتين نصف قائمة ويلزم من تساوي الزوايا تساوي الاضلاع كل ذلك بما بينه اقليدس

فاخرج البرهان الترسي وتقريره انا نخرج من مركز جسم مستدير كالترس ستة خطوط قاسمة له الى ستة اقسام متساوية
فيكون كل من الزوايا الست ثلثي قائمة لان مجموع السطح المحيط على كل نقطة منقسم الى اربع قوائم فاذا قسم ستة
اقسام متساوية يصير كل قسم ثلثي قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين الضلعين كما مر
فيصير كل قسم مثلثا متساوي الزوايا والاضلاع ويلزم من امتداد الضلعين الى غير النهاية امتداد بعد
ما بينهما الى غير النهاية مع كونه محصورا بين حاصرين وعلى هذا البرهان حمل الشارح القديم والمحشي الشريف قوله
ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه اي بعد ما بينهما مع وجوب
اتصاف الثاني اي ما اشتملا عليه بعدا اي بالتناهي وذلك لجعل الزاوية على زاوية يكون بمقدار ثلثي
قائمة ولا يخفى بعده والظاهر ان هذا تصرف اخر في البرهان السلمي وبرهان اخر ينبغي ان يسمى برهان حفظ
النسبة وتقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة ما الى بعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغ
يعني اذا امتدا عشرة اذرع وكان بعد ما بينهما ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ذراعين
واذا امتدا ثلثين كان ثلث اذرع وهكذا ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا
ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي من الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض
الى المتناهي من البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي من الضلعين الذاهبين الى غير النهاية الى
المتناهي من بعد ما بينهما هف والعجب ان صاحب المواقف اورد هذا الذي ذكره المص بعبارة اخرى فقال
الرابع نفرض ساقي مثلث كيف اتفق فللانفراج اليهما نسبة محفوظة بالغا ما بلغ فلو ذهبا الى غير النهاية
لكان ثمة بعد متناه نسبة الى غير المتناهي نسبة المتناهي الى المتناهي انتهى والظاهر انه قد اخذه من كلام المص
وقد شرح المحقق الشريف بما ذكرناه في شرح كلام المص زاعما انه تلخيص فعله صاحب المواقف للبرهان السلمي و
لم يتفطن انه هو معنى كلام المص فحمله على ما حمله هذا واعلم ان هذه الثلثة اعني البرهان السلمي والبرهان الترسي وبرهان
حفظ النسبة انما تدل بحسب الظاهر على امتناع لا تناهي الابعاد من جميع الجهات او من جهتين لا على امتناعه

68

في جهة واحدة كان نفرض اسطوانة غير متناهية ضرورة توقف ذهاب الضلعين متباعدين الى غير النهاية
على اللاتناهي في جانب العرض ايضا الا انه يمكن دفعه عن برهان حفظ النسبة فان كون النسبة محفوظة بالغا
ما بلغ لا يتوقف على ذهاب الضلعين جميعا الى غير النهاية بل يجب حفظ النسبة مع انتهاء احد الضلعين ايضا
واما ما اورده الشارح القوشجي على الثلثة من ان الاستحالة فيها انما نشأت من فرض امرين متناقضين
كفرض وجود زيد وعدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط
الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما ينتهيان بتينك النقطتين لكون كل منهما محصورا بين
حاصرين فاجاب عنه سيد المدققين بانا لا نفرض مع فرض الخطين ان يكون بين طرفيهما خط واصل حتى يكون
فرضا امرين متناقضين بل فرضنا ضلعي زاوية مطلقة او مخصوصة من ثلثي قائمة غير متناهيين على
تقدير لا تناهي الابعاد ومن البين جواز ذلك على التقدير المذكور ويلزم من ذلك ان يكون بينهما انفراج
يكون نسبته الى الضلعين المفروضين نسبة متناه الى متناه او انفراج يصح معه ان نفرض خط مساو
للضلعين المفروضين لا تناهيهما وكل منهما مستلزم لتناهي الضلعين المفروضين لا تناهيهما وهو مستلزم
للخلف هذا لكن يرد مثل الايراد المذكور على ما قيل من انه يمكن اثبات امتناع اللانهاية في الاسطوانة
بان نفرض احد ضلعي المثلث ما يساوي طول الاسطوانة والآخر ما يسع عرضها فنقول مجموع الضلعين المتناهيين
اطول من الضلع الغير المتناهي الطويل وايضا يلزم كونه محصورا بين حاصرين وذلك لان فرض كون
احد اضلاع المثلث غير متناه او فرض كون غير المتناهي احد اضلاع المثلث فرض امرين متناقضين بلا شبهة
الثالث برهان المسامتة وتقريره انا اذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه وتحركت
الكرة حتى زالت الموازاة الى المسامتة فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة
لان المسامتة ما كانت ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة لكن وجود اول نقطة المسامتة في
الخط الغير المتناهي محال لان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة تكون المسامتة معها بحركة

وبزاوية حادثة في المركز والزاوية والحركة قابلتان للقسمة الى غير النهاية والمسامتة ببعض كل واحدة منهما
قبل المسامتة بكلها وهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة فاما ان تسامتهما قبل المسامتة
معا وهو ضروري البطلان او تسامت التحتانية دون الفوقانية فيلزم الطفرة او تسامت الفوقانية
قبل التحتانية فما فرض اول نقطة المسامتة لا يكون اول نقطة المسامتة هف فان قيل ما ذكرتم في بيان
بطلان التالي دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول
نقط المسامتة لان مسامتة القطر انما يكون بزاوية وحركة منقسمتين فكل نقطة نفرض اول نقط المسامتة
لم يكن اولا وايضا هذه الدلالة تتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم
تناهي الابعاد ولانا اذا فرضنا اطول الابعاد وهو قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامتة
يحدث زاوية في المركز ولنفرض ان المسامتة بتلك الزاوية مع طرف قطر العالم لكن المسامتة ببعضها
قبل المسامتة بكلها ولا بد ان يكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مسامتات
مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر فيكون القطر ممتدا الى غير النهاية وايضا لا نسلم ان المسامتة
ببعض الزاوية قبل المسامتة مع النقطة المفروضة وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية
منقسمة بالقوة لا بالفعل فالشبهة انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع
حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة متحرك مطلقا لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها
والحركة الى نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وانه محال
قلنا اما الاعتراض الاول فينبغي ان يحمل على المعارضة في المقدمة لا على المنع الملازمة فانه غير موجه حيث
استدللنا عليها بان المسامتة ما كانت ثم حدثت واذا حمل على المعارضة فالجواب عنها اولا بالنقض للحل
قياس استثنائي استثني فيه نقيض التالي فانه لو صح ما ذكر لصح في الاستدلال على نفي الملازمة بما ذكر في
بيان استحالة اللازم ثم بالحل بان هذا لا ينفي الملازمة لان الملزوم محال جاز ان يستلزم النقيضين على انا

نقول لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقطة
المسامتة في الخط الغير المتناهي او لا يوجد وكلاهما محال فيبطل الاعتراض بالكلية واما الثاني فالجواب عنه
ان المسامتة بالنقط الموهومة المحضة والاختراعية البحتة مما لا اعتبار له بخلاف المسامتة مع نقط المفروضة
في بعد موجود وبعد طرف قطر العالم لا يوجد ملاء ولا خلاء فكيف يتصور فرض النقطة هناك وهل هذا
الا مثل فرض النقطة في المجردات بل هذا اقرب لانه موجود والاول معدوم صرف والحاصل ان الحكم بوجود
نقط المسامتة في الخط وان كان وهميا لكنه لما كان مطابقا لما في نفس الامر يصح ذلك الحكم لا محالة
بخلاف الحكم بوجود نقط المسامتة فيما وراء طرف قطر العالم فانه ليس له منشأ انتزاع اصلا فلا يصح ذلك
الحكم فلا يلزم عدم تناهي الابعاد في نفس الامر واما الجواب عن الثالث فهو ان انقسام الحركة والزاوية
وان كان بالقوة لا بالفعل لكن الحكم به مطابق لما في نفس الامر وبذلك يسقط منع كون المسامتة
ببعض الزاوية قبل المسامتة بكلها مع النقطة المفروضة ولكون هذا الانقسام غير خارجي وغير واقع
بالفعل لم يلزم امتناع حركة القطر على قوس من الدائرة ولا امتناع الحركة وقطع المسافة المتناهية مطلقا
لا يقال وجود نقط المسامتة لما كان في الوهم سواء كان الخط متناهيا او غير متناه قلنا ان نفرض
نقطة اول نقط المسامتة في الخط الغير المتناهي ايضا اذ لا منع عن الفرض لانا نقول فرض اول نقطة
المسامتة في الخط الغير المتناهي وان كان ممكنا لكنه لا يمكن ان يتعين نقطة في الوهم للاولية اذ كل
نقطة تفرض اولا يمكن فرض نقطة اخرى قبلها في الخط الغير المتناهي بخلاف المتناهي فان النقطة التي
بها انتهى الخط في الخارج المتعينة في الوهم لكونها اول نقط المسامتة اذ لا يمكن فرض نقطة قبلها
فرضا صحيحا واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان المسامتة المذكورة اعني مسامتة الخط مع الخط من قبيل
الحادث في نفس الزمان الذي قد عرفته فلا تستدعي الا ان يكون لها زمان هو اول ازمنة وجودها فلا يكون
المسامتة الحادثة فيه مسبوقة بمسامتة في زمان سابق عليه فاذا وجدت كانت المسامتة حاصلة في كل ان

نفرض في ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة فيه غير متناهية لا يقف عند حد فكذا المسامتات
المتوهمة فيها وكل واحدة منها انما هي مع نقطة اخرى فلا يتعين نقطة اولى يقف الوهم عندها والسر في ذلك
ان المسامتة عبارة عن كون الخطين بحيث لو اخرجا او احدهما لتلاقيا عند الموازاة فبابتداء حركة تنتقل الخط
المذكور من الموازاة الى المسامتة فيصدق في كل آن من الآنات المفروضة في زمان هذه الحركة غير آن طرفيه يصدق
على الخط المذكور انه مسامت للخط الآخر وغير موازٍ له ولهذا ينتقض هذه الحجة بالخطين المتناهيين ولعل لضعفها
لم يتعرض المصنف لها وقد يتعرض في هذه الحجة ايضا واول من تصرف فيها صاحب التلويحات فاخذ منها برهان
التخلص وتقريره انا نفرض خطا غير متناه منطبقا على قطر كرة مقاطعا لخط آخر غير متناه ثم نفرض حركة
الكرة الى الموازاة فلا بد من ان يتخلص احد الخطين عن الآخر ليحصل الموازاة وهو لا يتصور الا بنقطة هي طرف
احد الخطين وقد فرضناهما غير متناهيين هف ويرد عليه منع امكان الحركة اي بحيث يتخلص فانهما لما فرضنا
غير متناهيين فلو تحركا ابدا لم يتخلصا لا مطلق الحركة فان الخط في نفسه يجوز عليه الحركة وعدم التناهي ليس
مما يعقل في شأنه منع الحركة والايراد على البرهان التطبيقي ايضا مثل ذلك فتدبر الى حال التخلص على الغير
المتناهي واما ايراد هذا المنع في برهان المسامتة على ما فعله ابو البركات وتبعه صاحب المطارحات فلا وجه
له لان المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناه ثم تصرف فيه صاحب المحاكمات فقال ونحن نقول
بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتا لخط غير متناه ثم تحرك القطر الى الموازاة وجب ان يكون
في الخط الغير المتناهي نقطة هي آخر نقط المسامتة وهو باطل بيان الملازمة ان المسامتة كانت وما بقيت
فلا بد ان يكون لها نهاية واما بطلان اللازم فلان كل نقطة نفرض في الخط الغير المتناهي انها آخر نقط المسامتة
فالمسامتة مع النقطة التي فوقها بعد المسامتة معها لان النقط المفروضة يكون على سمت من سموت
المسامتة وكل سمت مسامتة فبينه وبين سمت الموازاة زاوية وحركة للقطر قطعا والمسامتة ببعض تلك
الزاوية وببعض تلك الحركة يكون بعد المسامتة بها فما فرضناه آخر نقط المسامتة لا يكون آخر نقط المسامتة

وهو

وهو محال واذا كان ذلك البرهان برهان المسامتة فلنسم هذا برهان الموازاة انتهى ويرد عليه ايضا ما
ورد على برهان المسامتة **المسئلة الثانية** في اختلاف الاجسام وتماثلها اعلم ان المتكلمين القائلين
بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى ذهبوا الى ان الاجسام كلها متماثلة اي متحدة في تمام الحقيقة فالنار كالماء
والفلك كالعنصر في الذات والحقيقة وانما التمايز بينها بعوارض لازمة او مفارقة لا بامور مقومة ذاتية
وخالفهم النظام في ذلك وقال بتخالفها وزعموا ان هذا الاصل يبتني عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات
القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفة المعينة لا بد ان يكون لمرجح
مختار لكون نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والخرق
على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة واستدلوا بوجوه الاول التباس الاجسام
بعضها ببعض عند استوائها في الاعراض الثاني استوائها في قبول جميع الاعراض الثالث اشتراكها في
الحيز فلا معنى للجسم الا الحاصل في الحيز ولا يخفى ضعف الجميع وذهب الى هذا المذهب اعني الى تماثل الاجسام
في تمام الماهية او نفي الصور النوعية الجوهرية صاحب الاشراق من الحكماء ولما كان هذا المذهب سخيفا جدا
استبعد المص نسبته الى العلماء بل حمل مذهبهم من التماثل على مذهب الحكماء اعني الاتحاد في الحقيقة الجسمية لا في تمام
الماهية وحمل مذهب النظام على المخالفة في الحقيقة الجسمية فقال في تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم
على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على تماثلها فان المختلفات
اذا اجتمعت في حد واحد وقع في التقسيم ضرورة كما يقال الجسم اما القابل للابعاد او المشتمل عليها ويراد
بها الطبيعي والتعليمي والنظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك توجب تخالف الانواع لا تخالف
المفهوم من الحد انتهى والى هذا اشار بقوله **واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه** اي في الحد يدل
على الوحدة قال شارح المقاصد ومن افاضل الحكماء من توهم وعبر بالمص قدس سره ان المراد بتماثلها
اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة ثم قال ومنشأ هذا التوهم استبعاد ان يذهب عاقل الى

ان الماء والنار حقيقة واحدة لا تختلف الا بالعوارض كالانسان دون الفصول والمنوعات
كالحيوان كيف ولم يسمع نزاع في ان الجسم جنس بعيد انتهى المسئلة الثالثة في ان الاجسام باقية زمانين
واكثر ولا تتجدد آناً فآناً كما قالت الاشاعرة في الاعراض خلافا للنظام واليه الاشارة بقوله والضرورة
قضت ببقائها قال شارح المقاصد معترضا انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا
بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض والهيآت لا يقال ان الحس يشاهد باقية
ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض ثم قال وما ذكر في عدم بقاء الاعراض
من انها لو بقيت لامتنع فناؤها لما كان جاريا في الاجسام ايضا على ما سبق اعتبر النظام قيام الدليل
على صحة فنائها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تجدد وتتجدد الامثال كالاعراض ثم قال وزعم بعضهم
ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على
ان مذهبه ليس ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها انتهى وفي
شرح الفاضل القوشجي نقلا عن المص ان هذا النقل عن النظام غير معتمد عليه فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام
الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم الناقل الى انه لا يقول ببقائها هذا ومنهم من حمل كلام المص على البقاء
بمعنى الدوام وامتناع الفناء والانعدام بل غاية امره التفرق والانقسام كذا نقله شارح المقاصد ثم
قال وانت خبير بان دعوى الضرورة في ذلك في غاية الفساد كيف وقد صرح بجوازه في بحث المعاد انتهى
المسئلة الرابعة في جواز خلو الاجسام عن بعض الكيفيات المحسوسة على ما قال ويجوز خلوها
عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة
اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم الاحساس فيما من شانه ان يحس
من غير مانع يفيد النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الاشعري الخلاف فيه وهو سفسطة المسئلة
الخامسة في ان الاجسام مرئية بذواتها ام لا وعند الحكماء المرئي بالذات هو الالوان والاضواء

القائمة

71

القائمة بسطوح الاجسام والاجسام مرئية بالعرض لا بالذات والمتكلمون على انها مرئية بذواتها على ما قال
ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري المسئلة السادسة في حدوث
الاجسام كلها على ما ذهب اليه المليون وقد خالف فيه من اهل التوحيد الحكماء ومن غيرهم الدهرية وهم جماعة
منسوبة الى الدهر لاسنادهم الحوادث اليه ويبالغون في ذلك حتى ظن انهم لا يثبتون صانعا وداء كذا في
الحواشي الشريفية وتفصيل مذهب الحكماء ان الاجسام الفلكية عندهم قديمة بموادها وصورها واعراضها من
الضوء والشكل واصل الحركة والوضع والعنصريات قديمة بموادها لا بصورها الا الجنس بمعنى انها لم يزل
عنصرا ما وقدماؤهم على ان الاجسام قديمة بذواتها لا بصفاتها واختلفوا في تلك الذوات التي
ادعوا قدمها انها جسم او ليست بجسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة جملتها او واحد منها و
البواقي حدثت منه بتلطيف او تكثيف والسماء من دخان مرتفع من ذلك الجسم او جوهرة غير العناصر حدثت منها
العناصر والسموات او اجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم وعلى تقدير عدم الجسمية فقيل
نور وظلمة حدث العالم من امتزاجهما وقيل نفس وهيولى تعلقت الاولى بالاخرى فحدثت الكائنات و
قيل وحدات تحيزت فصارت نقطا واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا
واجتمعت السطوح فصارت جسما كذا في شرح المقاصد نقلا عن كتب الامام ثم قال والظاهر انها رموز وانها آت
على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء هذا والمص اشار الى مذهب المليين بقوله والاجسام كلها حادثة
اي مسبوقة بالعدم سبقا زمانيا لا يجامع السابق المسبوق وهذا هو المتبادر من المسبوقية بالعدم وهو محل النزاع
ويسمون المسبوقية بالعدم بهذا المعنى حدوثا زمانيا والعدم السابق بهذا السبق عدما زمانيا للاهما بحسب
الاصطلاح لا بمعنى وجوب كون المسبوق مسبوقا بالزمان او كون العدم السابق واقعا في الزمان لما مر
في مباحث الامور العامة ان الزمان غير معتبر في مفهوم القدم والحدوث الزمانيين لكن جماهير المتكلمين وغير
المحققين منهم يجعلون هذا العدم السابق امرا مستمرا بحسب الوهم غير قار الذات فلزمهم ان يقولوا بالزمان

الوهم وجميع شبه القدم او اكثرها انما ترتبت على هذه الاوضاع وذلك ليس مما يلزم ان يسلم منهم ولا
شيء من ذلك مما يمكن ان يحكم حقا مطابقا لما هو الامر في نفسه ولعلك ستطلع على حقيقة الامر وقد عرفت هناك
ان المتكلمين يسمون هذا النوع من السبق اذ لم يكن بسبب وقوع كل من السابق والمسبوق في الزمان سبقا
بالذات كما في سبق اجزاء الزمان بعضها على بعض ويجعلون سبق عدم الحادث الزماني على وجوده من هذا
النوع ويخصون السبق بالزمان بما كان بسبب الوقوع في الزمان والقدم المقابل للحدوث بهذا المعنى هو
القدم الزماني واما الحدوث الذاتي فهو المسبوقية بالعدم سبقا يجامع السابق المسبوق ويقابله القدم
الذاتي والعدم السابق في هذا السبق يسمى عدما ذاتيا وهو من لوازم ماهية الممكن وليس بجعل الجاعل وقد عرفت
مما ان سبقه على الوجود انما هو سبق بالماهية وقيل انه سبق بالطبع فكل حادث بالزمان فهو حادث
بالذات من غير عكس وكل قديم بالذات قديم بالزمان من غير عكس فما هو قديم بالزمان عند الحكماء من العالم حادث
بالذات وهم يكتفون بالحدوث الذاتي في اثبات الصانع لكون علة الحاجة الى المؤثر عندهم هو الامكان
كما مر والمتكلمون يحتاجون الى الحدوث الزماني من جهتين احديهما جهة اثبات الصانع لكون علة الحاجة
عندهم هو الحدوث الزماني والثانية جهة اثبات كون الصانع مختارا بالاختيار الذي الحدوث الزماني
هو مرادهم كما ستعلم ومن وافق الحكماء منهم في علة الحاجة كالمص فحاجته الى الحدوث الزماني انما هي من الجهة الثانية
فقط وعمدة ما استدلوا به على حدوث الاجسام هو ما اورده المص وتقريره ان الاجسام لا تخلو عن جزئيات
متناهية حادثة وكل ما لا يخلو عن جزئيات متناهية حادثة فهو حادث فالاجسام كلها حادثة اما
الصغرى وهي التي اشار اليها بقوله لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة
فلوجهين احدهما ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض بالضرورة والاعراض كلها حادثة لعدم بقائها زمانين
كما هو مذهب الاشعري ولما لم يكن هذا الا على عدم بقاء العرض زمانين ثابتا اعرض المص عن هذا الوجه وثانيهما
ان الجسم لا يخلو عن حركة وسكون لان كل جسم فله وضع وموضع فان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان

ساكنا

ساكنا وكل جزئي من جزئيات الحركة والسكون حادث لان الزمان معتبر في مفهوم كل منهما وهو يقبل القسمة
الى اجزاء غير مجتمعة فكل منهما زمان فيكون كل منهما ايضا كذلك فكل حركة مسبوقة اما بحركة اخرى او بسكون وكل
منهما واقع في زمان سابق على زمان هذه الحركة وكذا كل سكون مسبوق اما بسكون اخر او بحركة على
الصفة المذكورة والى هذا الوجه اشار بقوله فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما
اي كل جزئي من جزئياتهما بقرينة ما مر من قوله من جزئيات متناهية حادث لكونه كما ذكرنا مسبوقا لا محالة
بجزئي آخر اما من نوعه او من مقابله ولذا قال وهو اي حدوث كل منهما ظاهر وهذا دليل آخر على
ارادة حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة والسكون فان هذا هو الظاهر كما بينا لا حدوث ماهية الحركة
والسكون كيف ولو كان كذلك لم يحتج الى التمسك بتناهي الجزئيات واثباته الذي هو المؤنة العظمى في هذه
المسئلة ببرهان التطبيق وغيره على ما قال واما تناهي جزئياتهما فلان وجود ما لا يتناهى
محال للتطبيق على ما مر في مبحث ابطال التسلسل وقد عرفت هناك عدم كفايته في غير المجتمع من الا نهاية
وقال المص في نقد المحصل الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسئلة الحدوث يحتاج الى اقامة حجة على امتناع
وجود حوادث لا اول لها في جانب الماضي فنورد اولا ما قيل فيه وعليه ثم اذكر ما عندي فيه فاقول الاوائل
قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية انه لما كان كل واحد منها حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بان
حكم الكل ربما يخالف الحكم على الآحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان يتطرقان الى الحوادث الماضية فيكون
متناهية وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم
قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذا اخذت تارة مبتدأة من الآن مثلا ذاهبة في الماضي وتارة
مبتدأة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي وطبقت احديهما على الاخرى في التوهم بان
يجعل المبدآن واحدا وهما في الذهاب الى الماضي متطابقان استحال تساويهما والا كان وجود الحوادث
الواقعة في الزمان الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدأة من السنة الماضية

زايدة على المبتدأة من الآن لان ما نقص من المتساويين لا يكون زايدا على كل واحد منهما فاذن يجب ان يكون
المبتدأة من السنة الماضية انقص من المبتدأة من الآن في ذلك الجانب ولا يمكن في ذلك الا بانتهائها قبل انتهاء
المبتدأة من الآن ويكون الانقص متناهيا والزايد عليه بمقدار متناه يكون متناهيا فيكون الكل متناهيا و
اعترض الخصم عليهم بان هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي
لا يرتسم في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان في الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق فيهما في الوجود فاذن هذا
الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وايضا الزيادة والنقصان انما فرض في
الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير مؤثر فيه فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع وانا
اقول ان كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فاذا
اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه
لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم
تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية
في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زايدة عليها بمقدار متناه فيكون متناهية ايضا
انتهى كلام النقد المحصل فهذا الذي عول عليه المص فيه هو البرهان الذي استخرج من برهان التطبيق وقد مر في مبحث
ابطال التسلسل وقوله المبتدأة من الآن توهم دخول الحادث الآخر الذي ليس الا المسبوق المحض في الاعتبار
لكن يخرج قوله من حيث كل واحد منها سابق تارة ومن حيث هو بعينه لاحق وقد عرفت هناك ان هذا هو
الفارق بين هذا البرهان وبرهان التضايف الآتي بعده وعندي ان هذا البرهان ايضا ليس بمعول عليه في
تناهي الحوادث لان تطابق واحد بواحد وان لم يحتج الى توهم تطبيق لكن تطابق الجميع بالجميع ليظهر زيادة
احديهما على الاخرى يحتاج الى ذلك لا محالة ولو وصف كل حادث بالاضافيين المتقابلين وجب
زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص

والزايد

والزايد ايضا هذا هو برهان التضايف ولم يذكره فيما سبق وتقريره ان كل واحد من احاد السلسلة
سواء كانت مترتبة من علل ومعلولات او من حوادث متعاقبة الى ما لا نهاية لها متصف بوصفين متقابلين
تقابل التضايف هما السابقية على ما بعده والمسبوقية بما قبله ما عدا المعلول الاخير والحادث اليومي فان كلا
منهما مسبوق محض وليس بسابق على شيء والمتضايفان متكافئان بحيث يكون عدد احدهما مساويا بالعدد للآخر
فلو لم تنته السلسلة من الجانب الآخر يجب ان يكون عدد المسبوقية من حيث هو مسبوق ازيد من عدد السابقية من حيث هو
سابق وهو محال لوجوب التكافؤ فيجب ان ينقطع الناقص وهو عدد السابقية ليحصل هناك سابق محض لا يكون
مسبوقا ليحصل التكافؤ فيجب انقطاع الزايد ايضا وهو عدد المسبوقية اذ لم يكن زيادته الا بواحد والزايد
على المتناهي بعدد متناه متناه بالضرورة وهو المطلوب واقول هذا البرهان ايضا لا يجري في اثبات تناهي الحوادث
المتعاقبة اما اولا فلان ظهور الزيادة والنقصان في عدد المتضايفين يتوقف على حصول تلك العدد في
الوهم حيث لا اجتماع لها في الوجود وذلك ممتنع واما ثانيا فلانه ان اريد ان الحادث اليومي مسبوق
محض اي ليس بسابق على شيء مجامع معه في الوجود فلا نم انه مسبوق ايضا بشيء بهذا المعنى وان اريد مطلقا
فهو سابق ايضا على الحادث الذي ياتي بعده كما انه مسبوق بحادث مضى قبله هذا واما الكبرى فضرورية على ما
اشار اليه بقوله والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك من الحوادث المتناهية والا لزم
انفكاكه عنها بالضرورة فالاجسام حادثة وهو المطلوب ولما استحال قيام الاعراض الجسمانية
الا بها اي بالاجسام ثبت حدوثها ايضا فثبت حدوث العالم الجسماني باسره بل العالم مطلقا لعدم
ثبوت المجردات العقلية ولحدوث النفوس الناطقة كما سياتي ان شاء الله تعالى ولما اقام الحجة على الحدوث اراد
ان يشير الى الجواب عن شبه القدم التي اوردها وهي اربع شبه جميعها مبتنية على كون الحدوث بمعنى المسبوقية
بالعدم المتقدر بزمان الوهمي على ما هو من اوضاع المتكلمين الاولى ان العالم لو كان حادثا في وقت هو
جزء من الزمان الوهمي مسبوق باجزاء وهمية غير متناهية على ما هو مذهبكم مع تساوي نسبة جميع الاجزاء الى امكان

حدوثه فيلزم التخصيص بلا مخصص وهو محال بالضرورة والجواب منع تلك الاوضاع بل اختص
الحدوث بوقته المفروض المقدر اذ لا وقت قبله لا موجودا وهو ظاهر ولا مفروضا لان
الحدوث لا يستدعيه كما مر غير مرة الثانية موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار لا يفعل الا لغاية
مرجحة فيلزم استكماله بالغير وهو محال لكونه واجب الوجود كما سيأتي بل يجب ان يكون موجبا فاثره قديم لامتناع
التخلف كما مر والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يفعل الا لغاية مرجحة بل المختار يرجح احد مقدوريه
لا لامر مرجح عند بعضهم وهو الاشعري فان الممتنع عنده هو الترجح بلا مرجح دون الترجيح بلا مرجح
ولو سلم فلا نسلم كون الغاية زائدة على ذاته تعالى ليلزم استكماله بالغير بل ذاته هي غاية الايجاد عند المحققين
ولو سلم كون الغاية زائدة على ذاته فلا نسلم كون الغاية له وراجعة اليه ليلزم استكماله بها بل هي للغير
عند المعتزلة فان افعال الله تعالى عندهم معللة باغراض راجعة الى العباد كما سيجئ تفاصيل جميع ذلك ولو
سلم ان الفاعل موجب بالمعنى الذي هو مختار الحكماء كما سيأتي فلا نسلم لزوم قدم الاثر والتخلف انما يلزم لو كان
الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم المتقدر ليمكن فرض حدوث الاثر في شيء من اجزائه واما اذا كان بمعنى المسبوقية
بالعدم المطلق على ما مر فلا الثالثة ان الجسم مركب من المادة والصورة والمادة ان كانت حادثة احتاجت
الى مادة اخرى لاستحالة الحدوث لا عن مادة وهكذا فتتسلسل وهو باطل فهي قديمة وقد ثبت في موضعه امتناع
انفكاكها عن الصورة والمادة مع صورة ما هي الجسم فثبت قدم الجسم وهو المطلوب والجواب ان المادة
منتفية عندنا كما مر ولو سلم فلا نسلم كونها قديمة وما ذكرتم في امتناع الحدوث لا عن مادة انما يتم في
الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم الزماني كما في الحوادث اليومية واما في الحدوث بالمعنى المتنازع فيه وهو المسبوقية
بالعدم المطلق كما مر غير مرة فلا الرابعة شبهة قدم الزمان وهي ان الزمان لو كان حادثا لكان عدمه قبل
وجوده قبلية لا يجامع القبل معها البعد وكل قبلية كذلك فهي زمانية فيلزم ان يكون قبل الزمان زمان
هو زمان عدمه وهو محال والجواب منع ان القبلية المذكورة لا تستدعي زمانا كما في قبلية اجزاء الزمان

بقياس بعضها الى البعض فان قلت فعلى ما ذكرتم لم يثبت لا حدوث العالم ولا قدمه قلت نعم الحق انه لا
برهان عقلا على شيء منهما وذلك جائز فيما لا يكون من الاصول ونقل عن ارسطو ان المسئلة قد يكون جدلية بطرفيه
لفقدان الحجج البرهانية في طرفيها وعد من ذلك مسئلة العالم حادث ام ازلي لكن ذلك لا يضرنا في اعتقاد
الحدوث الحاصل بالاجماع وبخبر الصادق عليه السلام وذلك كاف لان المسئلة ليست من الاصول التي يتوقف
عليه ثبوت الشرع لان الامكان كاف في اثبات الصانع كما مر والاختيار الذي يقول به الحكماء اعني كون الصانع
ذا علم وحكمة وقدرة وارادة كاف في ثبوت النبوة ولا حاجة فيه الى الاختيار الجازم الذي يتوقف اثباته
على الحدوث كما سيأتي ليلزم الدور وهذا الحدوث الثابت بالاجماع انما هو بمعنى مسبوقية العالم بالعدم الغير
المجامع للوجود واما كون ذلك العدم واقعا في الزمان او متقدر كالزمان فقد عرفت انه من
اوضاع المتكلمين وليس من اجماع اصحاب الشرائع فان قلت اليس السابق الغير المجامع للمسبوق يجب ان يكون اما
نفس الزمان او مقارنا له وذلك لان مناط عدم الاجتماع انما هو كون الشيء امرا منقضيا غير قار الذات
فالعدم المذكور يجب ان يكون جزءا من هذا الامر المنقضي او مقارنا لجزء منه قلت كون المناط هو ذلك لا يستلزم
الانحصار فيه بل كون شيء طرفا ونهاية لهذا الامر المنقضي مصحح لعدم الاجتماع ايضا والعدم المذكور كذلك
فانه عبارة عن انتهاء الزمان فهو طرفه كما ان الامر في سائر الاطراف كذلك فان النقطة انما هي نهاية للخط و
عدم له والخط نهاية للسطح وعدم له وكذا السطح للجسم الا ان هذه الاطراف مجامعة لذوي الاطراف في
الوجود لكونها امورا قارة بخلاف طرف الزمان فانه غير مجامع معه في الوجود لكونه غير قار ولا استبعاد
في عدم اجتماع ما هو طرف للامر الغير القار معه في الوجود كما لا استبعاد في عدم اجتماع ما هو جزء له مع جزء
آخر منه وما قال الشيخ في الشفاء من ان الزمان لو كان له آن الطرف لكان له بعد ذلك الآن عدم و
كان لا يجامع وجوده فكان هناك زمان فجوابه انا لا نسلم انه يلزم ان يكون للزمان بعد ذلك الآن عدم
وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد وهو ممنوع كيف والمفروض انتهاء الزمان الذي هو مناط القبلية والبعدية

بهذا الآن بل عدم زمان انما هو نفس هذا الطرف او مقارن له لا انه بعده ونظيره ذلك انتهاء الابعاد
القارة الجسمية الى ما ليس فوقه ووراءه خلاء ولا ملاء وذلك لانه ليس هناك فوق ووراء يمكن ان
يكون خاليا او مملوا او لان هناك وراء وفوقا لكنه ليس بمملو ولا خال والا لزم ارتفاع
المتقابلين ولهذا قيل ان للزمان اسوة حسنة بالمكان فمعنى كون وجود العالم مسبوقا بالعدم
هو انتهاء زمان وجوده الى عدم هو انتهاؤه وطرفه لا انه بعده ولعمري ان هذا هو قصارى ما يمكن ان
يحاج به على سبيل الجدل في تصحيح الحدوث الزماني للعالم ولا نعلم الا بالله الفصل الرابع في الجواهر
المجردة وفيه مسائل الاولى في تزييف ما تمسكوا به في اثبات العقل على ما قال اما العقل
ان قد سبق انها عقل او نفس اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما قيل لو وجد لشارك
الباري تعالى في التجرد ولزم تركب الباري مما به الاشتراك وما به الامتياز فغير ملتفت اليه لظهور فساده ولان
المشاركة في العوارض لا سيما السلوب غير مستلزم للتركيب وادلة وجوده مدخولة استدلوا على
وجود العقل بوجوه قد زيفها المص الاول ان الصادر الاول لما وجب ان يكون واسطة في ايجاد
غيره وجب ان يكون مؤثرا مستقلا بالوجود والتاثير فلا يمكن ان يكون جسما لتركبه من امرين هما المادة
والصورة فلا يجوز صدوره اولا عن الواحد الحقيقي كما مر ولا صورة او نفسا لكون كل منهما مشروطا
في التاثير بالمادة المتاخرة عنه ولا عرضا لكونه مشروطا في الوجود بالموضوع المتاخر عنه على ذلك
التقدير ولا مادة لانتفاء صلاحية التاثير عنها لكونها قابلة محضة فتعين ان يكون عقلا حيث لا مانع
فيه وهو المطلوب وهذا معنى قوله لقولهم الواحد لا يصدر عنه امران اشارة الى نفي كون
المعلول الاول جسما ولاشتراط المشروط بالمتاخر بما هو متاخر عنه في تاثيره اشارة الى نفي
كونه صورة او نفسا او وجوده عطف على تاثيره اشارة الى نفي كونه عرضا ولا لما انتفت
صلاحية التاثير عنه عطف على المشروط اشارة الى نفي كونه مادة ثم اشار الى تزييف هذا الوجه

بقوله لان المؤثر مختار تعليل للكون هذا الوجه مدخولا يعني امتناع صدور الكثير انما هو عن الواحد
الذي هو غير مختار بالاختيار الجزافي الزائد كما في الواجب تعالى عند الحكماء واما عن المختار بالاختيار الزائد
كالواجب تعالى عند المتكلمين فغير ممتنع لانه ليس واحدا حقيقيا بالمعنى المراد في تلك المسئلة كما مر هناك وهذا
على تقدير تسليم كون الجسم مركبا وهو ممنوع عند المص كما مر الثاني ان الافلاك متحركة على الاستدارة والدوام
اما الاول فلما مر واما الثاني فلكونها في الجملة حافظة للزمان الذي لا نهاية لامتداده كما مر في شبهة الزمان
وبيانه انه مقدار غير قار فيجب ان يكون محله هيئة غير قارة هي الحركة ولا حركة تحتمل الدوام سوى حركة الفلك لكونه
مصونا عن الفساد كما مر فهي محل للزمان وحافظة له وهذا وان كان مختصا بواحد من الافلاك وهو الفلك
الاعظم لكن جميع الافلاك كذلك بالحدس وهي لكونها مستديرة لا يمكن ان يكون طبيعية لان الحركة المستديرة تطلب
وضعا ثم تتركه والمطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع بل هي ارادية لان الارادة لها ذلك والحركة
الارادية يكون لغاية لا محالة وهي لا يجوز ان يكون نفس الحركة لانها ليست مطلوبة لذاتها بل لتتادي الى غيرها
وهو المراد بالغاية وهي اما حسية او عقلية والحسية اما جذب ملائم فشهوية واما دفع مناف فغضبية وهما
مختصان بالاجسام التي لها مادة منفعلة تلتذ بالحالة الملائمة وتتاذى من الغير الملائمة كما في انواع الحيوانات
والافلاك ليست كذلك وايضا كل حركة الى لذيذ او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات متناهية فالحق
غايتها في العقلية كما في حركاتنا الصادرة عن عقلنا العملي ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي
يقتضيه فرط المحبة وهو العشق فيكون تلك الغاية امرا معشوقا مختارا عقليا ويكون اما شيئا غير محصل الذات
او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يحصل بالحركة والا كان الطلب طلبا للاثر وهو
محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات الجسم وهي انما يكون
الحركة لتنال ذات المعشوق وان كان شيئا محصل الذات والحركة لا محالة يتوجه نحو حصول حال للمتحرك فاما
ان يكون تلك الحال حالا في المعشوق كمماسة او موازاة او ملاقات لم يكن حاصلة فحصلت بالحركة وح يكون

الحركة لنيل حال من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه وحينئذ ان يكون مما يناسب اما ذات
المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة فاذا يكون هذا القسم لاجل نيل حال
لنفس ذات المعشوق او حاله والقسم الاول اعني ما يكون المطلوب شيئا غير محصل الذات محصلا بالحركة لا يخلو اما
ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب انقطاع الحركة والطلب عند حصوله وان لم يحصل
ابدا وكان المحرك يطلبه ابدا فهو طلب للمحال وهو محال من المتصور العقلي المحض فاذن المعشوق ليس من
كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء متحصل الذات خارج عنه ليس من شأنه ان ينال
يريد المتحرك نيل التشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يستقر الكمال ما قار يوجد فيه شبهها بكمال المعشوق
وهو محال والا لزم اما الوقوف عند النيل او طلب المحال واما ان يكون لنيل شبه لا يستقر بل يستبقي نوعه
بالتعاقب فيكون متشبها بموجود كامل هو فوقه واشرف منه اذ لا تشبه بمن هو في مرتبته او دونه ومنه و
لوجوب كونه متعدد الكون حركات الافلاك مختلفة لا يمكن ان يكون هو واجب الوجود والذي لا يمكن تعدده
كما سيأتي بل عقل فيثبت تعدد العقول ايضا ويكون التشبه بها هو الاستفاضة منها والافاضة على السافل لا
لكونها افاضة على السافل بل لكونها تشبها بالعالي بالخروج عما له بالقوة الى الفعل والى هذا اشار بقوله
وكقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل اذ طلب الحاصل فعلا
او وقتا ما او قوة اي غير حاصل اصلا مع امكانه فان امكان الحصول حصوله بالقوة يوجب الانقطاع
وغير الممكن محال وهذا الوجه ايضا مدخول لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه حيث اثبتنا
حدوث الاجسام واعراضها وفيه نظر اذ الحدوث لا يستلزم الانقطاع على انه لا نزاع في عدم انقطاع
الزمان لثبوت الخلود في الجنة والنار الا ان يذهب الى كون الزمان امرا موهوما محضا وفيه ما فيه وعلى حصر
اقسام الطلب فيما ذكره وهو ممنوع لاحتمال ان يكون طلب المحسوس لامر آخر كمعرفة او التشبه به مع المنازعة
في امتناع طلب المحال ولا يخفى على المتامل فيما ذكر من تقرير الدليل ضعف هذين المنعين اما الاول فلان حصر

الطلب

الطلب في الحسي والعقلي حصر في متقابلين لان المراد منهما اما الجزئي والكلي واما ما يدرك بالحس وما لا يدرك
به واما حصر الحسي في الجذب والدفع فلان كل متصور جزئي لا يكون جذب ملائم ولا دفع منافر عند المدرك لا يصلح
ان يكون غرضا له بالضرورة واما الثاني اعني منع امتناع طلب المحال فلان ذلك من الارادة المنبعثة عن ارادة كلية
يتصور بها الجوهر العاقل المجرد عن غواشي المادية في غاية الظهور الثالث ان علة الاجسام لا يجوز ان يكون واجب
الوجود بلا واسطة لما مر ولا ان يكون الاجسام بعضها علة للبعض اما مطلقا فلان تقريره يبتنى على مقدمات الاولى
ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان
ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا
يكون من حيث هو بالقوة فاعلا الثانية ان الافعال الصادرة عن القوى الجسمانية انما تصدر عنها بمشاركة
الوضع لما مر في مباحث العلل فلا يمكن ان يكون فاعلة لما لا وضع له الثالثة ان فاعل الجسم يكون فاعلا اولا لجزئيه
اعني مادته وصورته لان فعل المركب مسبوق بفعل اجزائه واذا تمهدت هذه المقدمات فنقول لو صدر جسم عن
جسم لزم ان يكون القوة الجسمانية وهي صورة الجسم الفاعل مؤثرة فيما لا وضع له وهو كل واحد من الهيولى و
الصورة اللتين هما جزآن للجسم الصادر وهو محال واما خاصا وهو ان يكون الاجسام المحيطة بعضها علة لبعض
فلانا ان يكون المحوي علة للحاوي وهو محال فان الوهم لا يذهب الى تعليل الاقوى بالاضعف واما ان يكون الحاوي
علة للمحوي وهو ايضا محال لما تقرر يبتنى على مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة لموجود الا بعد
صيرورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم يكن اشخاصا معينة لم توجد في الخارج وثانيتها ان العلة
لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده متأخرين عن وجود العلة فان
اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله وثالثتها ان الشيئين الذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية
بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في
ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وبعد تمهيدها نقول لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا وح كان وجوب

حينئذ الامكان لانه يلزم بعد وجوب الامر
وكان فرض انه ان يلزم فيه غير ممكن ع

المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص موصوفا بالامكان ولكن عدم الخلا في داخل الحاوى امر يقارن
اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فلا يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوى المتشخص
ممكنا لكنه في جميع الاحوال واجب والا لكان الخلا ممكنا لكنه ممتنع لذاته هف والى هذا الوجه الخاص
اشار بقوله وقولهم لا علية بين المتضايفين اى الحاوى والمحوى والا لامكن الممتنع او علل
الاقوى وهو الحاوى بالاضعف وهو المحوى وهذا الوجه ايضا مدخول لمنع الامتناع الذاتي
اى لا نسلم ان الخلا ممتنع لذاته والا لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب
ما يلازمه اعنى وجود المحوى بالغير والا لامكن الانفكاك بينهما فالمراد بالمنع هو المنع اللغوى فانه اشارة
الى معارضة للمقدمة اعنى امتناع الخلا بالذات لا المنع العرفي لانه طلب الدليل وقد اقام الدليل عليه فيما سبق
هذا وقال المص في شرح الاشارات لدفع هذه المعارضة بهذه العبارة واعلم ان قولنا الخلا ممتنع لذاته
ليس معناه ان للخلا في ذاته ما هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده و
المقارن للمحوى هو نفى ما يتصور منه فان المحوى من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك النفى وذلك النفى لا
يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو ملاء ثم قال واقول الحق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان
يقال كون عدم الخلا واجبا لذاته ينافي كون ملازمه اعنى وجود المحوى واجبا لغيره وذلك لان ذلك
الغير الذى يفيد وجود المحوى في هذا الفرض هو الذى يجعل المحوى بحيث يمكن ان يتصور معه خلا حتى يحكم بوجوب
عدمه بالنفى المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوى والحاصل ان المحوى يكون واجبا بغيره اذا لم
يكن معلولا للحاوى واما مع كونه معلولا للحاوى فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره انتهى وتوضيحه انه لما تحقق
وجوب المحوى على فرض كونه معلولا للحاوى في مرتبة وجوب الحاوى فيتصور هناك اعنى في مرتبة وجوب
الحاوى خلاء في داخله وعدم ذلك الخلا المتصور انما يجب ويتحقق مع وجوب وجود المحوى في داخله
في مرتبة متاخرة عن تلك المرتبة ووجوب وجود المحوى ايضا انما يتحقق مع عدم الخلا المتصور في داخل الحاوى

فهما اعنى وجوب وجود المحوى بالحاوى ووجوب تحقق عدم الخلا المتصور في داخله معان في التحقق متلازمان
في الوجود والتصور فيكون على هذا الفرض عدم هذا الخلا مع كونه واجبا بالذات واجبا بالغير كوجود
هذا المحوى فيكون متاخرا عن وجوب المحوى عن وجوب الحاوى اعنى كونه معلولا له ممتنعا بالذات لامتناع كون الواجب
بالذات واجبا بالغير بالذات فنحن ندعى الملازمة لا بين مطلق وجوب وجود المحوى وبين مطلق عدم الخلا بل بين
وجوب وجود المحوى بالحاوى وبين عدم الخلا المتصور في داخل الحاوى اللذين لزم كونهما كليهما واجبين بالغير
في هذا الفرض ثم نستدل بها على ان كون المحوى معلولا للحاوى ممتنع بالذات فقوله والحاصل ان المحوى يكون
واجبا بغيره اى معناه ان وجوب المحوى بالغير انما يتحقق في نفس الامر اذا لم يكن معلولا للحاوى ولانه عري في
ملازمته مع عدم الخلا اذ لا يتصور خلا ح والملازمة المدعاة انما هى مع عدم الخلا المتصور واما اذا فرض
كونه معلولا للحاوى فهو ممتنع بالذات في نفس الامر وواجب بالحاوى بحسب الفرض والملازمة حينئذ بحسب هذا
الفرض وبين عدم الخلا لا يستلزم الملازمة بين واجب بالغير في نفس الامر وبين واجب بالذات ليلزم التنافي
بينهما هذا واعلم ان الدلايل البرهانية والشواهد الفرقانية على وجود جواهر المجردة المسماة بالعقول
كثيرة ومن مارس احاديث الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ورزق فهم رموزها واشاراتها لم يشك في
ذلك وحسبك من محكماتها ما روى عن امير المؤمنين وسيد الوصيين على ابن ابي طالب صلوات الله عليه على ما اورده
بعض الاعاظم قدس سره في بعض تصانيفه انه عليه السلام سئل عن عالم العلوى فقال صور عالية عن المواد خالية
عن القوة والاستعداد تجلى لها ربها فاشرقت وطالعها فتلالات والقى في هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله
وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكيها بالعلم فقد شابهت جواهر اوايل عللها واذا اعتدل مزاجها
وفارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد صدق ولى الله عن رسول الله عن الله ولا ينافي ثبوت
المجردات العقلية حدوث العالم على ما حققنا والمتكلمون لما قصدوا الاثبات الحدوث عن طريق الحركة ولم
لا تجرى عليها استنكفوا عن ثبوتها ولا يلزم في ذلك على تلك الطريقة ايضا لان تلك المجردات عند مثبتيها مرتبط

بالجسمانيات لحوامل الارتباط غير منفكة عنها انفكاكا لا تخلف فحدوث الجسمانيات باي طريق كان مستلزم لحدوثها
لا محالة المسئلة الثانية في تحديد النفس ومقصود المص بالبحث ههنا هو النفس الانسانية الناطقة وان كانت
الخارجة من قسمة الجوهر اعم منها شاملة للنفوس المجردة الفلكية ايض واسم النفس يطلق على ما هو اعم من المجردة
فانه يطلق على بعض الصور الحالة في المادة كالصور النوعية النباتية والحيوانية فيقال نفس نباتية ونفس حيوانية و
تخصيص الناطقة الانسانية باسم النفس الارضية وصرح في شرح الاشارات بان اطلاق النفس على الارضية و
السماوية ليس بمعنى واحد بل باشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي والمعنى الذي يضاف الى
ذلك فيحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان يقول بعد قولنا لجسم
طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر بتوسطها وبغير توسطها ما يصدر من افاعيل
الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك
فيحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالعقل
انتهى ونقل صاحب المحاكمات عن الامام ايض في الملخص ما حاصله ان زعم المحققين انه لا يمكن تعريف النفس بما يجمع
في النفوس الثلث اي النباتية والحيوانية والفلكية بل مقولية النفس عليها انما هي بالاشتراك اللفظي ثم
قال ونحن نقول انا نشاهد اجساما تتغذى وتنمو وتولد المثل واجساما تدرك وتتحرك بالارادة دايما
اوليس بدايم وليس ذلك لجسميتها فيجب ان يكون لها مبادي غير جسميتها ولا شك ان تلك المبادي مختلفة فان
جعلنا اسم النفس لتلك المبادي المختلفة كان على سبيل الاشتراك واما انه لا يمكن تعريف النفس بحيث يعم النفوس
الثلث فذلك منظور فيه فقد صرح الشيخ بان كل ما يكون مبدأ الصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة
عادمة للارادة فانا نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلث لان مبدأ افاعيل كذلك اما ان يكون
مبدأ افاعيل لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية او يكون مبدأ افاعيل على وتيرة واحدة لكن لا
يكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية انتهى كلام المحاكم وتبعه في هذا النظر شارح المقاصد وهو ليس بشيء

اما توجيهه

اما توجيهه للاشتراك فلان جعل اسم النفس لتلك المبادي المختلفة انما يستلزم الاشتراك لو لم يكن ذلك باعتبار
مفهوم مشترك بين تلك المبادي وهو غير لازم واما نظره فلان اشتراك المعنى المذكور بين الثلثة انما يستلزم
كون اسم النفس مشتركا معنويا بينها لو كان ذلك المعنى مسمى لاسم النفس وكلام الشيخ لا يدل على ذلك بل على
خلافه فان ضميره تسميه راجع الى الكل لا الى مدخوله اعني الموصول فقد برم ان اشتبهت توضيح المرام فاعلم ان
المراد في هذا المقام انما هو تحديد النفس من حيث هي نفس وشرح هذا الاسم وبيان ان اطلاقه على المبادي باي معنى
هو لا تعريف ما يطلق عليه لفظ النفس وجمع تلك المبادي التي يطلق عليها هذا اللفظ في مفهوم مشترك وان
لم يوضع له اسم النفس قال الشيخ في الفن السادس من طبيعيات الشفاء في النفس بهذه العبارة الفصل الاول
في اثبات النفس وتحديدها من حيث هي نفس نقول اول ما يجب ان نتكلم فيه اثبات وجود الشيء الذي يسمى نفسا
ثم نتكلم فيما يتبع ذلك فنقول انا قد نشاهد اجساما تحس وتتحرك بالارادة بل نشاهد اجساما تغتذي وتنمو و
تولد المثل وليس ذلك لها لجسميتها فبقي ان يكون في ذواتها مبادي لذلك غير جسميتها والشيء الذي يصدر عنه
هذه الافعال وبالجملة كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه
نفسا وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء لا من حيث جوهره بل من جهة اضافة ما له اي من جهة ما هو مبدأ لهذه الافاعيل
ونحن نطلب جوهره والمقولة التي يقع فيها من بعد ولكنا الآن انما اثبتنا وجود شيء هو مبدأ لما ذكرنا واثبتنا وجود
شيء من جهة ما له عرض ما ونحتاج ان نتوسل من هذا العارض الذي له الى ان نحقق ذاته لنعرف ماهيته كانا قد عرفنا
ان لشيء يتحرك محركا ما ولسنا نعلم من ذلك ان ذات هذا المحرك ما هو فنقول اذا كانت الاشياء التي نرى ان
النفس موجودة لها اجساما وانما يتم وجودها من حيث هي نبات وحيوان بوجود هذا الشيء فهذا الشيء جزء
من قوامها واجزاء القوام كما علمت في مواضع على قسمين جزء يكون به الشيء هو ما هو بالفعل وجزء يكون به الشيء هو
ما هو بالقوة او هو بمنزلة الموضوع فلو كانت النفس من القسم الثاني ولا شك ان البدن من ذلك القسم فالحيوان
والنبات لا يتم حيوانا ولا نباتا بالبدن ولا بالنفس فيحتاج الى كمال آخر هو المبدأ بالفعل لما قلنا فذلك هو

النفس وهو الذي كلامنا فيه بل ينبغي ان يكون النفس هو ما به يكون النبات والحيوان بالفعل نباتا وحيوانا فان
كان جسما ايضا فالجسم صورته ما قلنا فلا يكون من حيث هو جسم ذلك المبدا بل يكون كونه مبدا من جهة تلك الصورة
ثم قال فتبين ان ذات النفس ليست بجسم بل هو جزء الحيوان والنبات هو صورة او كالصورة ثم شرع في بيان
ان النفس لم قيل انها كمال ولم يقل انها صورة او قوة فقال فنقول الان ان النفس يصح ان يقال لها بالقياس
الى ما يصدر عنها من الافعال قوة وكذلك يجوز ان يقال لها بالقياس الى ما يقبلها من الصور المحسوسة والمعقولة
على معنى اخر قوة ويصح ان يقال ايضا لها بالقياس الى المادة التي تحلها فيجتمع منهما جوهر نباتي او حيواني
صورة ويصح ان يقال لها ايضا بالقياس الى استكمال الجنس بها نوعا محصلا كمال لان طبيعة الجنس يكون
ناقصة غير محدودة ما لم يحصلها طبيعة الفصل مضافا اليها فاذا انضاف كمل النوع ثم كل صورة
كمال وليس كل كمال صورة فان الملك كمال المدينة والربان كمال السفينة وليسا بصورتين للمدينة والسفينة
فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة فان الصورة التي هي في المادة
هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها اللهم الا ان يصطلح فيقال لكمال النوع صورة النوع وبالجملة فانه
قد استقر الاصطلاح على ان يكون الشيء بالقياس الى المادة صورة وبالقياس الى الجملة غاية وكمالا وبالقياس
الى التحريك مبدا فاعليا وقوة محركة واذا كان الامر كذلك فالصورة يقتضي نسبة الى شيء بعيد من ذات
الجوهر الحاصل منها والى الشيء هو المادة لانها صورة باعتبار وجودها للمادة والكمال يقتضي نسبة الى
الشيء التام الذي عنه يصدر الافاعيل لانه كمال بحسب اعتباره للنوع فبين من هذا انا اذا قلنا في تعريف النفس
انه كمال كان ادل على معناها وكان ايضا يتضمن جميع انواع النفس من جميع وجوهها ولا يشذ النفس المفارقة
للمادة عنه وايضا اذا قلنا ان النفس كمال فهو اولى من ان نقول قوة لان الامور الصادرة عن النفس منها
ما هي من باب الحركة ومنها ما هي من باب الاحساس والادراك والاحرى ان يكون الادراك لها لا بما لها قوة هي مبدا
فعل بل مبدا القبول والتحريك بالاحرى ان يكون لها لا بما لها قوة هي مبدا قبول بل مبدا فعل وليس ان ينسب اليها احد

الامرين بانها قوة عليه اولى من الاخر فان قيل لها قوة وعني بها الامران جميعا كان ذلك باشتراك
الاسم وان اقتصر على احد الوجهين عرض ما قلنا وشي اخر وهو انه لا يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس مطلقا
بل من جهة دون جهة وقد بينا في كتب المنطق ان ذلك غير جيد ولا صواب ثم قال فنقول انا اذا عرفنا
ان النفس كمال باي بيان وتفصيل فصلنا الكمال لم نكن بعد عرفنا النفس وماهيتها بل عرفناها من حيث هي نفس
واسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بل من حيث هي مدبرة للابدان ومقيسة اليها فلذلك يوخذ البدن في
حدها كما يوخذ مثلا البناء في حد البانى وان كان لا يوخذ في حده من حيث هو انسان ولذلك صار النظر في
النفس من العلم الطبيعي لان النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة ثم
قال لكن الكمال على وجهين كمال اول وكمال ثان فالكمال الاول هو الذي يصير به النوع نوعا بالفعل كالشكل
للسيف والكمال الثاني هو امر من الامور التي تتبع نوع الشيء من افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف وكالتميز
والروية والاحساس والحركة للانسان فان هذه كمالات لا محالة للنوع لكن ليست اولية فانه ليس يحتاج
النوع في ان يصير هو ما هو بالفعل الى حصول هذه الاشياء بالفعل بل اذا حصل له مبدا هذه الاشياء
بالفعل فالنفس كمال اول ولان الكمال كمال الشيء فالنفس كمال لشيء وهذا الشيء هو الجسم ويجب ان يوخذ
الجسم بالمعنى الجنسي لا المادي المساوي وليس هذا الجسم الذي النفس كماله كل جسم فانها ليست كمال الجسم الصناعي كالسرير
والكرسي وغيره بل كمال الجسم الطبيعي ولا كل جسم طبيعي فليس النفس كمال نار ولا ارض بل هي في عالمنا كمال جسم طبيعي
يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها في افعال الحيوة التي اولها التغذي والنمو فالنفس التي نحدها
كمال اول لجسم طبيعي آلي له ان يفعل افعال الحيوة ثم اوردوا شكوكا على هذا الحد من جملتها ان لقائل ان يقول
ان هذا الحد لا يتناول النفس الفلكية فانها تفعل بلا آلات وان تركتم ذكر الآلات واقتصرتم على ذكر
الحيوة لم ينفعكم ذلك شيئا فان الحيوة التي لها ليس هو التغذي والنمو ولا ايضا الحس وانتم تعنون بالحيوة التي
في الحد هذا وان عنيتم بالحيوة ما للنفس الفلكية من الادراك مثلا والتصور العقلي والتحريك لغاية ارادية

اخرجتم النبات من جملة ما له نفس ثم قال في الجواب فنقول اما الاجسام السماوية فان فيها مذهبين مذهب
من يرى ان لكل كوكب لجميع مدوم عدة قد دبرت لحركة جملة جسم كحيوان واحد فيكون في كل واحد من الكرات
نيم فعل بعدة اجزاء وان حركة فيكون من كمالات وهذا القول لا يستمر في كل الكرات ومذهب من يرى ان كل
كرة فلها في نفسها حيوة مفردة وخصوصا وترى جسما تاسعا فذلك الجسم واحد بالفعل لا الكثرة فيه فهو لا يجب
ان يرى ان اسم نفس اذا وقع على النفس الفلكية وعلى نفس النباتية فانهما يقع بالاشتراك وان هذا الحد انما
هو للنفس الموجودة للمركبات وانه اذا احتيل حتى تشترك حيوانات وفي معنى اسم النفس خرج عن النبات من
تلك جملة على ان هذه الحيلة صعبة وذلك لان الحيوانات تشترك في معنى اسم الحيوة ولا في معنى اسم النطق
ايضا لان النطق الذي ههنا يقع على وجود نفس لها الفعلان الهيولانيان وليس هذا مما يصح هناك على
ما ترى فان العقل هناك عقل بالفعل والعقل بالفعل غير مقوم نفس الحاجة في حد الناطق وكذلك الحس
ههنا يقع على القوة التي بها يدرك محسوسات على سبيل قبول امثلتها والانفعال منها وليس هذا ايضا
مما يصح هناك على ما ترى ثم ان اجتهد فجعل النفس كمالا اولا لما هو متحرك بالارادة ومدرك من الاجسام
حتى يدخل فيه الحيوانات والنفس الفلكية خرج النبات من تلك الجملة وهذا هو القول المحصل انتهى ما اردناه من كلام
الشفا مع ادنى تلخيص في بعض المواضع لازالة الخفاء واذا عرفت جميع ما ذكرنا عرفت ان ما اشتمل عليه
قوله واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة اي لكون من شانه ان
يصدر عنه افعال من شانها ان يصدر عن ذوي الحيوة مطلقا اعم من جميعها وبعضها تعريف للنفس الارضية
الشاملة للنباتية والحيوانية والانسانية صادق على كل واحدة منها دون الصورة المعدنية لخروجها
بقيد الآلي كالنفس الفلكية على التحقيق مع ان المقصود ليس تعريفها اما اولا فلما اشرنا اليه من انه لا يبحث
الا عن النفس الانسانية واما ثانيا فلعدم انطباق عنوان الفصل على مطلق النفس الارضية ولعله انما
فعل ذلك لكونها جنسا للنفس الانسانية فاكتفى بتعريف الجنس اشارة الى انه هو العمدة في الاحتياج الى

التعريف

التعريف ههنا فاذا عرفت الجنس سهل تمييز الانواع بعضها عن بعض لظهور ان الافعال الصادرة بالآلات من الاحياء
من الارضيات على اقسام ثلثة قسم يعم الاحياء مما يفعل بالآلات كالتغذية والتنمية والتوليد وقسم يخصها شاملا لجميع
انواعها كالحس والحركة الارادية وقسم يخصها مختصا ببعض منها كالتعقل وما يصدر عن الاخص يصدر عن الاعم من
غير عكس فما يصدر عنه التعقل يصدر عنه جميع افعال الحيوة فهو نوع من النفس الارضية وما يصدر عنه الحس والحركة يصدر
عنه التغذية ونحوها دون التعقل وهو نوع آخر وما لا يصدر عنه الا القسم العام نوع ثالث فاذا اريد تعريف نوع
نوع من هذه الانواع الثلثة قيل في تعريف النفس النباتية بعد قولنا الى يتغذى وينمو ويولد فقط بدلا عن قولنا ذي
حيوة بالقوة وفي تعريف النفس الحيوانية يتغذى ونحوه ويحس ويتحرك فقط وفي تعريف النفس الانسانية يتغذى ونحوه
ويحس ونحوه ويتعقل جميعا فهذه القيود الثلثة قد اشتمل عليها قيد ذي حيوة بالقوة ولو قيل بدل هذه القيود
في الاول من جهة ما يتغذى وينمو ويولد فقط وفي الثاني من جهة ما يحس ويتحرك فقط وفي الثالث من جهة ما يتعقل
فقط لصح ايضا ويرجع الى ما ذكرنا ويمكن ايضا ان يكون مراد المص من قوله ذي حيوة بالقوة ما من شانه ان يصدر عنه
جميع افعال الحيوة فيصير مختصا بالانسان ويخرج النفس النباتية والحيوانية بهذا القيد ويصير التعريف تعريفا للنفس
الانسانية على ما هو المقصود ولو لا تصريحه في شرح الاشارات على ما نقلنا بان المراد من ذي حيوة بالقوة هو المعنى الاعم
وهو الذي ذكرناه اولا لا مكن الجزم بهذا التوجيه واما توجيه الحصر المستفاد من قوله واما النفس الخ فهو كمال اول الخ
حيث يدل على ان النفس الخارجة من القسمة وهي المجردة منحصرة في هذا المعرف فمشكل على التوجيهين لكان النفوس المجردة
الفلكية اما على التوجيه الثاني فظ واما على الاول فكذلك ايضا فان النفس المجردة غير منحصرة فيما هذا المعرف جنس
له من النفس الناطقة اللهم الا ان يكون المص غير قايل في هذا الكتاب بالنفوس المجردة في الافلاك بل بالمنطبعة فقط
على ما كان راي المشائين قبل الشيخين ثم ان فايدة قيد ذي حيوة بالقوة على ما ظهر من كلام الشفا هو الاحتراز عن
النفس السماوية عند من يرى كون الفلك جسما آليا فان ما يصدر عنه من افاعيل الحيوة يكون بالفعل ودايما والا فلا
حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قولهم آلي فيقال

كمال اول طبيعي لجسم ذي حيوة بالقوة وعبارة القدماء كمال اول طبيعي لجسم آلي واحترز بالطبيعي عن الكمالات
الصناعية كالتشكيلات الحاصلة بفعل الانسان وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي آلي بتاخير طبيعي وهو اما غلط في النقل
واما مقصود به المعنى الذي ذكرنا كذا نقل عن شارح المقاصد ثم قال فظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع طبيعيا
صفة للكمال ليس معناه ان يرفع مع التاخر صفة للكمال ويخفض بعده الى صفة للجسم فانه في غاية القبح وكذا لو
رفع الى صفة للكمال مع ذكر ذي حيوة صفة للجسم بل معناه انه يقدم فيرفع على ما قال الامام ان بعضهم
جعل الطبيعي صفة للكمال فقال كمال اول طبيعي لجسم الى انتهى كلام شرح المقاصد المسئلة الثالثة في بيان
مغايرة النفس الناطقة للمزاج وللجسمية الخاصة اعني البدن واجزائه وللجسمية المشتركة ومن غاية المغايرة اعم من
التجرد كما سيأتي في المسئلة الآتية واحتج على الاول بوجوه الاول وهو ما يدل على مغايرة النفس الناطقة
من حيث هي نفس بل من حيث هي صورة نوعية مطلقا للمزاج هو ان المزاج واقع بين اضداد متداعية الى الانفكاك
وهو فيحتاج الى جامع جابر اياها حافظ لها على الاجتماع وهو النفس فالنفس متقدمة على الالتيام المتقدم
على المزاج فيكون متقدمة على المزاج وشرط الحصول فكيف يكون نفسه واليه اشار بقوله وهي مغايرة
لما هي شرط فيه وعليه اعتراض مشهور وهو انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها من مبدأها بحسب
امزجتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور وههنا يقولون ان النفس التي هي صورة
للحيوان جامعة لاسطقساته ومتقدمة على المزاج وهل هذا الا تناقض واجاب الامام عن ذلك بان الجامع
لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه تبقى ذلك المزاج في رحم بنفس الام الى ان يستعد لقبول النفس ثم انها بعد
حدوثها حافظ له وجامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل في بعض رسائل الشيخ لما طالبه بهمنيار
بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها انه قال كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء
بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة
ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة للمادة

الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فح
توجه النفس واورد عليه المصنف بان هذا مخالف لما صرح به الشيخ حيث قال في الشفاء فالنفس التي لكل حيوان هي
جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام
الذي ينبغي وبانه ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما يجري
امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وبانه ان كانت المصورة مدبرة وهي من القوى
الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة الالات لها فكيف حصلت قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها وكيف فعلت ذاتها
فان الالة ليس من شانها ان يفعل من غير مستعمل اياها هذا ايراده على الامام وتجويز كون المصورة القائمة
بالمني خادمة لنفس الام مستندا لكونها فايضة عليه لتصوير اجزائه وتشكيلاتها كما توهم صاحب المحاكمات
ليس بسديد كما لا يخفى ثم قال وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين تجمع
بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة
لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون
صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى
ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك
المادة فينميها ويتكامل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها
لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية
ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر
عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها
من مبدأ حدوثها الى استكمالها بالنفس مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد فان الفحم
بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فيه الحرارة الحادثة في

الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها لمبدأ الافعال النباتية وتجزها لمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا
كان ناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد يتوجه
من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس
لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الابوين وهو غير حافظها
والجامع للاجزاء المنضافة اليهما الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وهو قول الشيخ
انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين
عن ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك
البدن او نفسا اخرى انتهى وهذا هو الجواب عن الاعتراض المذكور وحاصله ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف
على نفس الابوين لتجمع تلك الاجزاء وتحفظها معا ويتوقف على هذا المزاج الصورة الكمالية الحافظة للتركيب اعني
الصورة المنوية ثم اذا وقع في الرحم يحصل له باستعدادات يكتسبها هناك الصورة الفاعلة للافعال
النباتية ويحصل له فيه بالتغذية والتنمية مزاج آخر يتوقف جمعا وحفظا على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود
فيستعد بذلك لان يفيض عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان فيكمل له امر التغذية والتنمية والمزاج الحاصل له بتكامل
التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود جمعا وحفظا ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة
فيبلغ امر التغذية والتنمية بنوع من التدبير غاية الكمال فيحصل له مزاج هو اكمل الامزجة في شأن هذا الشخص ويتوقف
هذا المزاج الكامل جمعا وحفظا على النفس الناطقة الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا حدوثا وبقاء على
صورة او نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج الذي هو مقارن لها بالزمان بل على مزاج آخر سابق عليه بالزمان
سبق المعد لما هو معد له فلا يلزم الدور   الجواب انما هو على احتياج كل مزاج الى علة مبقية له مجامعة معه سواء
كانت عين العلة المحدثة او غيرها فلا يمكن الذهاب الى غير النهاية والا لزم التسلسل المحال فلا يرد ما توهم الشارح القوشجي
من حاصله تجويز توقف كل مزاج على نفس سابقة عليه وتوقف كل نفس على مزاج سابق عليها وهكذا الى غير

النهاية هذا واعلم ان التحقيق على ما هو الظاهر من الجواب المذكور وصرح به المحقق الشريف وغيره من المحققين هو ان
مادة بدن الانسان تخلع صورة وتلبس اخرى الى ان تستعد لتدبير النفس الناطقة لا ما توهم بعضهم من كون البدن
الانساني مشتملا على صورة معدنية لحفظ التركيب ونفس نباتية للتغذية والتنمية والتوليد ونفس حيوانية للاحساس و
التحريك ونفس ناطقة للتعقل في التدبير فان ذلك سخيف جدا وقال في شرح المقاصد ان ذلك مقتضى قواعدهم
من ان لكل نفس مبدأ الآثار مخصوصة وان لكل نوع من الاجسام صورة نوعية هي جوهر حال في المادة وان البدن
الانساني جسم خاص ثم يتعلق به النفس الناطقة لكن ذكر في شرح الاشارات وغيره ان ليس الامر كذلك فانه قبل
بدن الجنين اذا خلع الصورة النباتية ولبس الصورة الحيوانية فعند تعلق النفس الناطقة المجردة لو خلع الصورة
الحيوانية ايضا لزم بقاء المادة بلا صورة مخالطة لها قائمة بها مقومة اياها ضرورة امتناع كون المجرد صورة
مقومة للمادة وما قيل من ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية آلة لتصرفها في البدن كما سيأتي
بعينه من التحقيق على انه على ذلك التقدير ايضا بعد تعلق النفس الناطقة وقبل فيضان تلك الصورة ولو بالذات
يلزم الاشكال بعينه قلنا لا برهان على امتناع كون المجرد صورة مقومة للمادة مطلقا انما الممتنع كون المجرد
مقوما للمادة لقيامه بالمادة وليس بمعتبر في التقويم ان يكون المقوم قائما بما هو مقوم له وسيأتي بيان كيفية كون
النفس الناطقة صورة نوعية للمادة الانسانية ان شاء الله العزيز الوجه الثاني ما اشار اليه بقوله وللتمانع
في الاقتضاء وتقريره ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج
يمانعها في نفس الحركة بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او في جهتها بان يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد
الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين فان قلت المانع للنفس في الحركة او في جهتها
هو طبائع الممتزجات وهي غير المزاج قلت المزاج كيفية تابعة لتلك الطبائع فلا يجوز ان يخالفها في الاقتضاء الوجه
الثالث ان المزاج يزول بحسب الاسنان كالطفل والشاب والشيخ والنفس باقية لا تزول والباقي غير الزائل و
اليه اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الآخر وقد يقرر هذا الوجه بان النفس باقية عند بطلان

المزاج لانه اذا اورد على البدن كيفية مضادة للمزاج كما اذا غلبت عليه برودة شديدة او حرارة شديدة
فانه يبطل الكيفية المزاجية الاصلية ويحدث كيفية اخرى مشابهة للكيفية المضادة الواردة عليه مع
ان النفس باقية غير باطلة لكونها مدركة لتلك الكيفية المضادة ولا يمكن ان يكون المدرك لها هو الكيفية المزاجية
الاصلية لبطلانها ولا الكيفية المزاجية العارضة لمشابهتها اياها والادراك انما يكون بالانفعال والشيء
لا ينفعل عن شبيهه وقد لخص هذا التقرير فحصل وجه عليحدة وهو ان يقال لو كان مبدأ الادراك اي النفس هو
المزاج لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كان كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها
فلا يدركها وان كان كيفية مضادة له ينعدم بها فكيف يدركها هذا والى الثاني اعني مغايرة النفس للبدن
واجزائه وهو المراد بالجسمية الخاصة اشار بقوله وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه وهو اشارة الى
ما قاله في الاشارة من قوله ارجع الى نفسك وتامل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك بحيث تفطن للشيء
فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في
نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك
قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس
اعضاؤها بل هي منفرجة ومتعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها وقال
في الشفاء بعد الفراغ عن تحديد النفس بهذه العبارة ويجب ان نشير في هذا الموضع الى اثبات وجود النفس التي لنا
اثباتا على سبيل التنبيه والتذكير اشارة شديدة الموقع عند من له قوة على ملاحظة الحق نفسه من غير احتياج الى
تثقيفه وقرع عصاه وصرفه عن المغلطات فنقول يجب ان يتوهم واحد منا كانه خلق دفعة وخلق كاملا لكنه حجب
بصره عن مشاهدة الخارجات وخلق يهوي في هواء او خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما ما يحوج الى ان يحس
وفرق بين اعضائه فلم تتلاقى ولم تتماس ثم يتامل هل يثبت وجود ذاته فلا يشك في اثباته لذاته موجودا
ولا يثبت مع ذلك طرفا من اعضائه ولا باطنا من احشائه ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئا من الاشياء من

خارج بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو انه امكنه في تلك الحالة ان يتخيل يدا
او عضوا آخر لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا في ذاته وانت تعلم ان المثبت غير الذي لم يثبت فاذن للمتنبه سبيل
الى ان يتنبه على وجود النفس شيئا غير الجسم بل غير جسم وانه عارف به مستشعر له وان كان ذاهلا عنه يحتاج الى
يقرع عصاه انتهى كلام الشفاء فان قيل ان ذات الانسان عند ما هي اجزاؤه الاصلية الجسمانية ولا نسلم انه يغفل
عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى الحالة فيها قلنا لو كان المراد من الاجزاء الاصلية
من الاجزاء المتكونة عن النطفة كما هو الظاهر فامكان الغفلة عنها لا يقبل المنع كيف وهي الاعضاء الماخوذة
في تقدير هذا التنبيه وان كان المراد منها هو الاجزاء التي لا تتجزى او امر آخر فالمطلوب ههنا ليس نفي
ذلك كما لا يخفى واما ما قيل في الجواب من انه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها اي
ولو بوجه يمتاز به عما عداها ففيه منع هذه الملازمة كما لا يخفى على المتامل واشار الى الثالث اعني مغايرة
النفس للجسمية المشتركة بقوله ولما يقع المشاركة به يعني ان الجسمية هي ما به تشارك كل بدن مع غيره
من الابدان والنفس هي ما به يمتاز كل واحد عن غيره وما به الاشتراك غير ما به الامتياز بالضرورة فالنفس غير
الجسمية فان قيل ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية المشتركة فذلك مما لا شبهة على احد فكيف يجعل مسئلة و
ان اراد الجسم المشخص فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع به الشركة قلنا المراد هو الجسمية المشتركة باعتبار
حصصها المتعينة بالاضافة وذلك ليس مما لا يمكن ان يشتبه فتدبر واما قوله ولما يقع التبدل فيه
فاشارة الى وجه عام للثلثة وتقريره ان البدن واجزاؤه والجسمية دائمة التبدل بالتحلل والاغتذاء
وكذا ما يحل فيها لاستلزام تبدل المحل تبدل الحال مع كون النفس باقية بالضرورة وغير المتبدل فالنفس
مغايرة لجميع تلك الامور وما قيل عليه من ان التبدل انما يقع في الاجزاء الفضلية دون الاصلية التي
لعلها هي النفس او ما يحل فيها ففيه ايضا ان المراد من الاجزاء الاصلية لو كان ما ذكرنا فمنع وقوع التبدل
فيها لا ينبغي ان يصدر من المحصلين والا فليس الغرض ههنا اثبات مغايرة النفس لها واعلم ان الاستدلال

يتبدل المحل على تبدل الحال لو صح مطلقا لزم ان لا يكون نفوس الحيوان والنبات ايضا صورا حالة في محالها ضرورة بقاء الذات فيهما ايضا ولهذا ذهب بعضهم الى تجرد تلك النفوس واليه مال صاحب الاشراق والتحقيق ان هذا الاستدلال انما يصح فيما كان الحال عرضا واما اذا كان صورة جوهرية فلا يصح لجواز ان يكون المادة معتبرة على وجه الابهام فيجوز ان يتبدل ولا يلزم منه تبدل الصورة وهذا الا ان يقصد المصنف نفي كون النفس صورة مادية ليس بمقصود في هذه المسئلة كما اشرنا اليه غير مرة فلا ينتقض هذا الدليل بنفوس الحيوان والنبات المسئلة الرابعة في تجرد النفس الناطقة وانها ليست بجسم ولا قائمة في جسم ومادة اصلا واعلم ان الناس اختلفوا في حقيقة النفس اختلافا عظيما فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة والمحبة والغلبة اي الشهوة والغضب وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص وقيل جزء لا يتجزى في القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وكان هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المخصوص والبنية المحسوسة التي من شانها ان يحس بها وجمهورهم على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نوراني علوي خفيف حي لذاته نافذ في جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء الورد والنار في الفحم لا يتطرق اليه تبدل ولا انحلال بقاؤه في الاعضاء حيوة وانتقاله عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة في القلب سارية في الاعضاء من طريق الشرايين اي العروق الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن واختيار المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا هو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبي المتكون في جوف الايسر من بخار الغذاء ولطيفه وبغيضه قوة بها يسري في جميع البدن فيفيد كل عضو قوة يتم بها نفعه من القوى التي سيأتي ذكرها ويتمسك القائلون بكونها من قبيل الاجسام بوجوه الاول ان المدرك للكليات اعني النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا هذه الحرارة حرارة والحاكم بين الشيئين لا بد ان يتصورهما

والمدرك

والمدرك للجزئيات جسم لان العلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس و لان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق على انها لا نفس لها سوى مجردة ورد بانا لا نسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس بل النفس بواسطته فان قيل يلزم ان تكون النفوس المجردة للحيوانات الاخر وانما يكون حصول احساسها بالقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت حكما قلنا احساسات سائر الحيوانات ايضا انما هي لنفوسها المنطبعة بواسطة تلك الاعضاء والقوى لا النفس بتلك القوى والاعضاء ولا يلزم كون النفس المنطبعة التي هي الصورة النوعية الحيوانية مدركة ان يكون كل قوة منطبعة وان لم يكن صورة نوعية ايضا مدركة فليتدبر الثاني ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا هو بعينه النفس يتصف بانه حاضر ساكن وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف بخاصة الجسم جسم وهو م وكذا يقال ان للبدن ادراكات بعضها ادراكا المشار اليه بانا اعني النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل ونحو ذلك من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة بل مغايرة للبدن امتنع ان يكون صفتها عين صفة الحواس ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن ايضا لشدة ما بينهما من التعلق فيوصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود وكذا ادراك المحسوسات عندهم بجعل النفس الاعضاء والقوى لا للنفس بواسطتها فالمراد بالبدن لتلك العلاقة لا للغفلة وعدم الفرق بين المشار اليه بانا وبين البدن كما توهم من هذا الكلام فلا يلزم كون النفس في غاية الغفلة الثالث انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على السواء فلم تتعلق ببدن دون آخر وعلى تقدير التعلق جاز ان تنتقل من بدن الى بدن آخر وحينئذ لم يصح القطع بان زيدا الان هو الذي كان بالامس ورد بانا لا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل كل احد لا يقتضي مزاجا واحدا له الا لتلك النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل بانه عند الخاص الرابع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تعذب حول البدن وتتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول في النار وعرضها عليها وكالرد وحول الجنة وكلوها

في ما ومل ام بوا او في جوف طير حجر وامثال ذلك ولا خفاء في احتمال التاويل وكونها على طريق التمثيل
لهذا المسلك بها القائلون بتجرد النفوس زعما منهم ان مغايرتها للبدن بعد ذلك كذا في شرح المقاصد
احتج المقصد المحقق بقال وهي جوهر مجرد اما جوهريتها فلازم تجردها على فيها اذا بها
وعدم كونها حالة في مادة واما تجردها فاستدل عليه بوجوه سبعة الاول ما اشار اليه بقوله لتجرد عارضها
اي عارض النفس الناطقة وهو الصورة المعقولة المنطبعة فيها ولعريه بعد ما تقرر في موضعه وذم في بحث الوجود
الذهني وستاتي في بحث الاعراض من ان التعقل انما هو انطباع صورة منتزعة عن الموجود الخارجي مساو له في تمام
الماهية ومغايرة في القوام الخارجية في العوارض اللاحقة لها بها ولا يلاحظ النفس ايا بها في تجرد او هو ما
قال الشيخ في الشفاء ان القوة العقلية تجرد المعقولات عن الكم المحدود والاين والوضع وسائر ما قيل
فيجب ان ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه اما بالقياس الى الشيء الماخوذ منه او بالقياس
الى الشيء الاخذ اعني ان وجود هذه الحقيقة المعقولة متجردة عن الوضع هل هو في الوجود الخارجي او في الموجود المتصور
في جوهر العاقل ومحال ان نقول انها كذلك في الوجود الخارجي فبقي ان نقول انها انما هي مفارقة للوضع والاين
عند وجودها في العقل فاذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع بحيث تقع اليها اشارة او تجزئ وانقسام او
شيء مما اشبه هذا المعنى فلا يمكن ان تكون في جسم انتهى وذلك لامتناع كون المحل مقارنا للوضع ولوازمه مع تجرد
الحال عنه بالذات فلا معنى للاعتراض بهما بمنع كون العلم بارتسام الصورة وعلى تقدير التسليم بمنع وجوب المساواة
في تمام الماهية ولا بمنع استلزام كون النفس مقارنة للعوارض الوضعية مقارنة ما يحل فيها لها وعلى تقدير التسليم
بمنع منافاة اتصاف الصورة العقلية بهذه العوارض من قبل محلها تجردها عنها بحسب ذاتها الثاني ما اشار
اليه بقوله وعدم انقسامه بذكر الضمير وارجاعه الى عارضها كما شرح العلامة او بتاويله وارجاعه الى
النفس على ما شرح الشارح القديم وبعض المحشين والاول اظهر فان المتعارف والمطابق لما في الشفاء هو الاستدلال
بتجرد الصورة المعقولة تارة وبعدم انقسامها اخرى على تجرد النفس لا بعدم انقسام النفس على تجردها انما تقريره على

الاول

الاول منهما ان من الصور العقلية ما هو غير قابل للانقسام لان فيها صورا عقلية لما لا ينقسم اصلا كواجب الوجود
والوحدة ولكن فان فيها معقولات هي البسائط المعقولة التي هي مبادئ للمركبات في سائر المعقولات اذ لا بد في كل كثرة
من الانتهاء الى وحدة كما عرفته بل نقول ان الصورة العقلية مطلقا لا يجوز ان تنقسم انقسام الجسم والجسمانيات
الى اجزاء متشابهة في الوضع والا فان كانت اجزاؤها متشابهة يلزم ان يكون الكل عين الجزء لان الجميع من الاجزاء
المتشابهة يكون من طبيعة الجزء فلا تفاوت بين الكل والجزء الا اذا كان الكل حاصلا من الاجزاء من جهة الزيادة في
المقدار او العدد لا من جهة الصورة والطبيعة وح يكون الصورة المعقولة شكلا ما او عددا ما وليس صورة
خيالية لا عقلية صرح بذلك الشيخ في الشفاء فلا يجوز ان تكون الصورة العقلية من حيث عقليتها حاصلة من اجزاء
المتشابهة وان كانت اجزاؤها غير متشابهة يكون اجزاء الحد التي هي الاجناس والفصول فيلزم كون الاجناس
والفصول للماهية الواحدة غير متناهية بالفعل وقد ثبت استحالته في موضعه على ان اجزاء الحد لا يجوز ان تكون متباينة
في الوضع على ما يلزم من انقسام الحال في الجسم انقسام الجسم فاذا ثبت كون الصورة العقلية غير قابلة للانقسام
وجب ان لا يكون محلها جسما او جسمانيا لان المحل جسما فاما ان المحل منه شيء غير منقسم او شيء منقسم والشيء الذي لا
ينقسم من الجسم هو طرف نقطي لا محالة والنقطة هي نهاية ما لا تميز لها عن الخط في الوضع او عن المقدار الذي هو منته اليها
تميزا يكون النقطة شيئا مستقرا فيه شيء من غير ان يكون في شيء من ذلك المقدار بل كما ان النقطة لا تنفرد بذاتها وانما
هي طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار كذلك انما يجوز ان يقال بوجه ما انه يحل فيها طرف شيء حال في المقدار الذي
هو طرفه فهو متقدر به ذلك المقدار بالعرض ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئا من الاشياء لكان يتميز لها ذات
فكانت النقطة اذا ذات جهتين جهة منها تلي الخط الذي تميزت عنه وجهة منها مخالفة له فتكون في منفصلة عن
الخط لقوامها وللخط المنفصل عنها نهاية لا محالة غيرها تلي فيها فتكون تلك النقطة نهاية الخط لا هذه والكلام
فيها وفي هذه النقطة واحد وتؤدي الى ان تكون النقطة متناهية غير متناهية وهذا استحالته فقد بطل ان
يكون محل المعقولات من الجسم شيء غير منقسم فبقي ان يكون محلها من الجسم شيئا منقسما فعرض للحال ان يكون منقسما ضرورة ان الحال في المنقسم

فرض هو منقسم مثل هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في الشفاء واعلم ان تتميم هذا الدليل موقوف على مقدمة هي
اعتبارها وهي ان ادراك القوة العقلية لا تختلف بالشدة والضعف كما تختلف القوى الجسمانية مثل قوة الابصار
الواحدة وبهذه المقدمة يتبين بعضها عدم انقسام القوة العقلية وذلك التوقف لانه لولا هذه المقدمة لانتقض
هذا الدليل بالقوة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية كعداوة الذئب مثلا لان العداوة المذكورة غير قابلة للانقسام
المذكورة لا محالة وكذا الظاهر من المعاني الجزئية فيلزم ان تكون القوة الوهمية مجردة وهو خلاف ما تقرر عندهم فاذا
اعتبرنا هذه المقدمة يندفع النقض لان حاصل الدليل ان الصورة العقلية غير قابلة للقسمة الى الاجزاء المتشابهة ولا الى الاجزاء
المختلفة المتباينة ولا مختلفة بالشدة والضعف من حيث المدرك بمعنى اختلاف اجزاء موضوعها بالكثرة والقلة كما في
الصورة الحاصلة في القوى الجسمانية فانها تقبل القسمة الى الاجزاء المتشابهة ومختلفة بالشدة والضعف فالقوة
العقلية ليست جسمانية بل مجردة وفي هذه المقدمة اعتراض آخر يمكن ان يورد على حصر الاجزاء بعد تسليم قبول الصورة
العقلية للانقسام في المتشابهة والمختلفة المتباينة الى الاجناس والفصول لجواز ان يكون اجزاؤها مختلفة باعتبار تعلق
الادراك المختلفة بالشدة والضعف لا بالماهية فلا يكون اجزاء الحد المنحصرة في الاجناس والفصول ولزم عدم تناهي
الاجناس والفصول فليتفطن فانه دقيق جدا واما تقريره على الثاني فهو ان النفس الناطقة غير منقسمة لانها لو كانت
منقسمة فالنفس الناطقة ليست كذلك اما الصغرى فلان الصورة العقلية التي هي حالة فيها غير منقسمة فيجب كون محلها غير
منقسم على ما ذكرنا واما الكبرى والمراد منها انه لا شيء من الماديات التي يمكن ان يحل فيه شيء على سبيل الاستقلال بغير منقسم
فلان كل مادي فهو منقسم سوى الطرف النقطي الذي لا يمكن ان يحل فيه شيء بالاستقلال كما ذكرنا الثالث اثبات
انه يعقل وقوتها على ما يعجز عنه المقارنات وتقريره ان النفس الناطقة تقدر على امور يعجز عنها القوى
الجسمانية المقارنة للمادة وكل ما يقدر على ما يعجز عنه الامور المقارنة للمادة فاما فليس بمقارن للمادة واما
بل مفارق فالنفس مفارق اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلوجهين الاول ان النفس تقدر على تعقل امور غير
متناهية وقد مر ان افعال القوى الجسمانية متناهية قال الشيخ في الشفاء وايضا فانه قد صح لنا ان المعقولات المفروضة

التي هي بالقوة الناطقة ان تعقل بالفعل واحدا واحدا منها غير متناهية بالقوة وقد صح لنا ان الشيء الذي
يقوى على امور غير متناهية بالقوة لا يجوز ان يكون جسما ولا قوة في جسم وقد برهن على هذا في الفصول الماضية فلا يجوز
اذن ان يكون الذات المتصورة للمعقولات قائمة في جسم البتة ولا فعلها كائنا في جسم ولا بجسم وليس للقائل ان يقول
كذلك المتخيلات فان ذلك خطاء فانه ليس للقوة الحيوانية ان تتخيل اي شيء اتفق مما لا نهاية له في اي وقت كان ما لم تعن
بها تصرف القوة الناطقة ولا للقائل ان يقول ان هذه القوة اي العقلية قابلة لا فاعلة وانتم انما اثبتم تناهي القوة
الفاعلة والناس لا يشكون في جواز وجود قوة قابلة غير متناهية كما للهيولى فنقول انك ستعلم ان قبول النفس
الناطقة في كثير من الاشياء لا نهاية لها قبول بعد تصرف فعلي انتهى والوجه الثاني ان النفس تدرك ذاتها والتها و
ادراكاتها والمدرك الجسماني كالباصرة والسامعة والوهم والخيال ليس كذلك لانه انما تعقل بتوسط الالة و
الالة متوسط بين الشيء وذاته وآلته وادراكاته قال الشيخ ان القوة العقلية لو كانت تعقل بالالة الجسدانية
حتى يكون فعلها الخاص انما يتم باستعمال تلك الالة الجسدانية لكان يجب ان لا تعقل ذاتها وان لا تعقل
الالة وان لا تعقل انها عقلت آلة فانه ليس لها بينها وبين ذاتها آلة وليس لها بينها وبين آلتها آلة وليس بينها
وبين انها عقلت آلة لكنها تعقل ذاتها وآلتها التي يدعى لها وانها عقلت فاذن تعقل بذاتها لا بالة انتهى وما قيل
لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وآلتها وادراكاتها من غير توسط آلة فهو فاسد وظاهر لانه لو كان
كذلك لم يكن جسمانيا اذ لا معنى للجسماني الا ما يعقل ويدرك بالجسم فان قلت هذا الدليل منقوض بقوى الحيوانات
العجم فانها تدرك ذواتها وآلاتها مع كونها مادية قلت ادراكها لذواتها كما يدرك الانسان ذاته
غير ممنوع العقلاء الحواس كما مر في مسئلة السابقة ممنوع بل الظاهر ان ادراكها انما هو لبدنها وعوارضه بالتمس
والحس لا غير فليتدبر وبالجملة لا نقض الا مع العلم الرابع ما اشار اليه بقوله وللحصول عارضها بالنسبة
الى ما يعقل بحد منقطع تعني ان علم النفس الناطقة بما تتصور كونه محلا لها مثل العلق او الدماغ او غير
ذلك لحصل في وقت دون وقت لا دائما ولو كانت حالة فيه لكانت دائمة التعقل له او غير عاقلة له اصلا و

وذلك اشارة الى ما ذكره الشيخ في الشفاء حيث قال بل كيف يعقل الحلول لكم بعضها آلتها لوجود واحد
صورة آلتها لتلك او لوجود صورة اخرى مخالفة لها بالعدد وهي الشيء فيها او في آلتها او لوجود صورة اخرى غير
صورة آلتها لتلك بالنوع وهي فيها او في آلتها فان كان لوجود صورة آلتها فصورة آلتها في آلتها وفيها بالشركة
دائما فيجب ان تعقل آلتها دائما او كانت لا تعقلها لوصول الصورة اليها وان كان لوجود صورة لا لآلتها
غير تلك الصورة بالعدد وذلك باطل اما اولا فلان المغايرة بين اشياء تدخل في حد واحد اما لاختلاف
المواد والاحوال والاعراض واما لاختلاف ما بين الكلي والجزئي والمجرد عن المادة والموجود في المادة وليس
بينهما اختلاف مواد واعراض فان المادة واحدة والاعراض الموجودة واحدة وليس بينهما اختلاف
التجرد والوجود في المادة فان كليهما في المادة وليس بينهما اختلاف الخصوص والعموم لان احدهما انما
استفاد جزئيته فانما يستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التي تلحقها من جهة المادة التي فيها وهذا المعنى
لا يختص باحدهما دون الآخر ولا يلزم هذا على ادراك النفس ذاتها فانها مدركة ذاتها دائما وان كان
قد تدركها على مقارنة للاجسام التي معها على ما سياه وانت تعلم انه لا يجوز ان يكون لوجود صورة
اخرى غير صورة آلتها فان هذا اشد استحالة لان الصورة المعقولة اذا حلت الجوهر العاقل جعلته عاقلا لما
تلك الصورة صورة له او لما تلك الصورة مضافة اليه فيكون صورة المضاف داخلة في هذه الصورة وهذه
الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة ولا ايضا صورة شيء مضاف اليها بالذات لان ذات هذه الآلة جوهر
ونحن انما نأخذ ونعقل صورة ذاته والجوهر في ذاته غير مضاف البتة فهذا برهان واضح على انه لا يجوز ان يدرك
المدرك بالآلة آلته ولهذا فان الحس انما يحس شيئا خارجا ولا يحس ذاته ولا آلته ولا احساسه وكذلك الخيال
لا يتخيل ذاته ولا فعله البتة بل ان تخيل آلته تخيلها لا على نحو يخصه وانه لا محالة له دون غيره الا ان يكون الحس يورد
عليه صورة آلته لو امكن فيكون حينئذ انما يحكي خيالا ماخوذا من الحس غير مضاف عنده الى شيء حتى لو لم يكن هو آلته
لم يتخيله انتهى كلام الشيخ وتقريره بعد ما تعرف ان التعقل انما هو بانطباع صورة المعقول في النفس هو انه لو كانت

النفس

النفس حالة في محل فلا يخلو اما ان يكون تعقلها لآلتها التي هي محل لها بانطباع صورة تلك الآلة بعينها التي هي حالة في
مادتها في النفس بان يكون تلك الصورة الواحدة منطبعة في مادتها وفي النفس كلتيهما بالاشتراك وذلك لكون النفس ايضا
منطبعة في تلك المادة كما هو المفروض واما ان لا يكون تلك الصورة بعينها بل لا بد من صورة اخرى مماثلة لها
بالماهية او مخالفة ففي الاول يلزم ان يكون النفس عاقلة لآلتها دائما لان صورة الآلة منطبعة في النفس على هذا
التقدير دائما والانطباع هو نفس التعقل فان قلت لعل التعقل يتوقف على التفات النفس قلت الالتفات ايضا
دائم اذا كان الانطباع دائما اذ لا معنى لحصول الانطباع وعدم حصول الالتفات عنه فقولنا في الصورة
المعقولة ان يكون الصورة غير منطبعة في النفس بل في الآلة كما تقرر في موضعه والمفروض ههنا على هذا التقدير هو
دوام الانطباع فيكون الالتفات ايضا دائما وعلى الثاني والثالث يلزم ان لا يكون النفس عاقلة لآلتها اصلا
اما على الثالث فلان الصورة المنطبعة في النفس على هذا التقدير لا يكون صورة الآلة لكونها مخالفة لها بالماهية
واما على الثاني فلان الصورة المنطبعة في النفس على هذا التقدير يجب كونها مغايرة للصورة المنطبعة في المادة
بالعدد ولا يمكن مغايرتها لها بالعدد لكونها مماثلة لها والتغاير بين المتماثلين لا يكون الا بالمادة ولواحقها
وهي واحدة في كلتيهما فان قلت المغايرة بين الصورتين ههنا انما هي بكون احديهما حالة في المادة بلا واسطة
والاخرى بواسطة وايضا يكون احديهما موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود غير اصيل قلت الفرق الاول
غير ممكن ضرورة توقفه على الامتياز ولا يمكن حصول الامتياز بالواسطة لامتناع توسط شيء بين الشيء ونفسه
وكذا الفرق الثاني لان الوجود الظلي انما يفارق الاصيل بكون الظلي مفارقا للمادة دون الاصيل سواء
كان في المعقولات او في المحسوسات اذ الانتزاع عن نفس المادة ضروري في الوجود الذهني مطلقا والفرق بين
المعقول والمحسوس في ذلك انما هو في النزع عن لواحق المادة وعدمه وفيما نحن فيه كلتا الصورتين منطبعتان
في المادة فلا يمكن الحكم بظلية احد الوجودين واصالة الآخر الخامس ما اشار اليه بقوله ولا استلزام
استغناء العارض استغناء المعروض وتقريره على ما في الشرح القديم وغيره ان عارض النفس الناطقة

ان الصورة العقلية مستغنية عن المادة والا لكانت معروضة للواحق المادة من الاين المعين والوضع المعين
الى غير ذلك فلم يكن مجردة عن تلك اللواحق لكنها مجردة عن تلك اللواحق بالضرورة فمعروضها من النفس
الناطقة ايضا مستغنية عن المادة والا لزم عدم استغناء العارض ايضا لان المحتاج الى المحتاج الى شيء محتاج الى
ذلك الشيء بالضرورة وهذا كما ترى قريب جدا من الوجه الاول بل هو عينه والاولى في تقريره هو ما في شرح العلامة
رحمه الله وهو ان النفس الناطقة مستغنية في عارضها وهو التعقل عن المحل بدليل انها تعقل ذاتها ولا آلتها
وتعقلها غير حاجة الى آلة كما مر فيكون في ذاتها مستغنية عن المحل والا لكان المحل آلة لها في التعقل فلا يكون
مستغنية عن الآلة في تعقلها ايضا هذا خلف السادس ما اشار اليه بقوله ولانتفاء التبعية وتقريره
ان النفس الناطقة لو كانت منطبعة في الجسم لكانت تابعة له في الضعف والكلال كالسمع والبصر والتالي باطل
فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد مع كون البدن في النقصان والانحطاط وما قيل من
ان الانسان في اواخر الشيخوخة قد يعرض له الخرافة فينقص تعقله ويختل كما يختل البدن فجوابه ان اختلال
التعقل باختلال الآلة لا يدل على كون التعقل بالآلة اذ جاز ان يمنعه استغراقه في الاشتغال بتدبير البدن
لكونه قصد والاختلال عن التعقل الذي هو له بذاته كما يمنعه الانكباب على المحسوس عن التوجه الى المعقول
بل شدة توجه النفس الى كل فعل عن جودة التوجه الى فعل آخر بخلاف ازدياد التعقل عند اختلال البدن
فانه يدل على كون التعقل له بذاته لا بآلة بدنية هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في الشفاء السابع ما اشار
اليه بقوله ولحصول الضد وتقريره ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم لحصول ضد ما هو حاصل
للقوى المنطبعة من حيث هي منطبعة للنفس الناطقة وبيانه على ما قال الشيخ في الشفاء هو ان القوى الدراكة
بالآلات يعرض لها من ادامة العمل ان تكل لاجل ان الآلات تكلها ادامة الحركة وتوهنها الامور القوية
الشاقة الادراك وربما افسدتها فلا يدرك عقيبها الاضعف لانغماسها في الانفعال عن الشاق كما
كالحال في الحس فانه عند ادراك القوي لا يقوى على ادراك الضعيف فان المبصر ضوءا عظيما لا تبصر معه

لاعقيبه

88

لاعقيبه نورا ضعيفا والسامع صوتا عظيما لا يسمع معه وعقيبه صوتا ضعيفا ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس
بعدها بالضعيفة والامر في القوة العقلية بالعكس من ذلك فان ادامتها للتعقل وتصورها للامور التي
هي اقوى يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو اضعف منها فان عرض لها في بعض الاوقات ملال او
كلال فذلك لاستعانة العقل بالخيال المستعمل للآلة التي تكل فلا يخدم العقل ولو كان لغير هذا لكان يقع دائما
وفي اكثر الامر والحال ان الامر بالضد من ذلك هذا وقد صرح الشيخ بان هذا الوجه وما قبله اقناعيان وقد
اورد الامام اما على الاول منهما فبانه يجوز ان يكون ازدياد تعقل النفس عند تضعف البدن بسبب التمرن
والاعتياد واجتماع علوم كثيرة ثم في اواخر الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وبسببه على القوة العاقلة
بحيث لا يبقى للتمرن وامثاله اثر فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة
العاقلة من الامزجة الحاصلة في سائر الازمنة واما على الثاني فبانه يجوز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى
مع كون الجميع جسمانية فلا يمتنع اختصاص بعضها بالكلال دون بعض ويمكن دفع الاول بالجزم بان لبعض
مراتب الضعف الحاصل للبدن كالحاصل بسبب الارتياض وعند بعض الامراض مدخلا في قوة التعقل وجودته
وان لم يكن التمرن والاعتياد واجتماع العلوم حاصلة واوفقية مزاج زمان الكهولة للتعقل ايضا انما هو
لذلك ودفع الثاني ايضا بان انفعال القوى الجسمانية انما هو لانفعال موضوعاتها لا محالة فلا اثر للمخالفة
النوعية في ذلك المسئلة الخامسة في ان النفوس الناطقة متحدة بالنوع كما هو مذهب ارسطو واتباعه
خلافا لطائفة من القدماء حيث ذهبوا الى ان النفس الناطقة جنس تحته انواع مختلفة وتحت كل نوع افراد متحدة
الماهية واختاره الامام الرازي في المطالب العالية وقيل اليه اشير في حديث الناس معادن كمعادن الذهب و
الفضة وحديث الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف واما ان يكون كل فرد
منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الماهية فلم يقل به قائل صريحا كذا ذكره ابو البركات
في المعتبر على ما في شرح المقاصد والدليل على الحق وهو ان الحد الواحد يشملها فتكون متحدة بالنوع لامتناع

اجتماع الامور المختلفة الحقايق في حد واحد وهذا معنى كلام الشيخ في الشفا حيث قال الانفس الانسانية متفقة في
النوع والمعنى وليست متغايرة بالماهية والصورة لان صورتها واحدة انتهى والى هذا اشار المصنف بقوله
ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها قال العلامة رحمه الله وعندي فيه نظر فان التحديد
ليس لجزئيات النفس حتى يلزم ما ذكره بل المفهوم النفس وهو المعنى الكلي وذلك كما يحتمل ان يكون نوعا يحتمل ان يكون
جنسا واجاب عنه الشارح القديم بان الحد الواحد منطبق على تمام حقيقة النفوس وهذا كان في معرفة اتحادها
واعترض عليه المحقق الشريف بان هذا الدعوى لا دليل عليها اذ يجوز ان يكون ما ذكر وهو الحقيقة الجنسية المشتركة
بينها فلا يشمل الفصول المنوعة لها فلا ينطبق على تمام حقيقة تلك الانواع بل يجوز ان يكون عرضا عاما لانواع
متخالفة الحقايق فانى يتصور انطباقهما على تمام حقيقتها واقول لا شك في ان الانسان المحسوس نوع
واحد من الحيوان فانه لا شبهة في ان هذه الابدان المخصوصة متحدة بالنوع والنفس الناطقة جوهر مجرد من شانه
تدبير هذا النوع الواحد من الابدان الحيوانية والاستكمال به وكل نفس من النفوس الناطقة شانها ذلك
فيكون هذا المفهوم الواحد منطبقا على كل منها ولا شك في كون هذا المفهوم حدا لتركبه من الجوهر الذي هو
الجنس كما مر ومن شانه التدبير المخصوص الذي هو عنوان الحقيقة الفصلية فيكون جميع النفوس الناطقة متحدة في
هذا الحد المنطبق على كل واحدة منها فيكون متحدة بالنوع وهو المطلوب ومستند القائلين بالاختلاف النوعي هو
اختلافها بمثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة الى غير ذلك من الصفات الجبلية وليس
ذلك الاختلاف بسبب المزاج لبقائها مع تبدله وبالعكس اعني لتبدلها مع بقائه كما اذا تكلف الجبان التشجع
نفسه في المحارب والثبات عليها فيصير شجاعا والبخيل بذل المال وداوم عليه فيصير سخيا والغضوب التحلم و
داوم عليه فيصير حليما ولا بسبب الامور الخارجة مثل التعلم من المعلم وصحبة الابوين والاخوان والاصحاب
الى غير ذلك اذ قد يتفق ذلك كلها مع المخالفة في الصفات والاخلاق والجواب ان هذه امور عارضة لها
خارجة عن ذات النفس من حيث هي نفس وليس بمعتبر فيها شيء من هذه الامور بل هي خارجة عنها لاحقة لها بسبب امور

خارج

خارجة عن حقيقة النفس هي هيئات تشخصية لها بحسب استعدادات الابدان كما سياتي في المسألة الاتية فاختلاف
هذه الامور انما هو لاختلاف تلك الهيئات التشخصية لا لاختلاف الانفس في الحقيقة النوعية او لاختلاف اللواحق
الخارجة لا يدل على اختلاف في حقيقة ما تلحقه تلك اللواحق الا اذا كانت لازمة لحقيقته من حيث هي حقيقته و
ذلك ليس بلازم فيما نحن فيه لجواز كونها لازمة للهيئات التشخصية كما ذكرنا والى هذا اشار بقوله واختلاف
العوارض لا يقتضي اختلافها المسألة السادسة في ان النفس حادثة بحدوث البدن وهو
مذهب ارسطو ومن تابعه من المشائين خلافا لافلاطون وغيره من الاقدمين على ما هو المشهور فقوله وهي حادثة
ان كان المراد منه هو الحدوث مع الابدان فقوله وهو ظاهر على قولنا اي قول المليين القائلين بحدوث
العالم باسره والنفس الناطقة من العالم لا محالة ليس على ما ينبغي فان هذا الحدوث لا يستلزم الحدوث مع حدوث الابدان
وان كان المراد مطلق الحدوث فلا وجه لجعلها مسألة عليحدة وعلى ان الحجة التي تمسك بها على حدوث العالم لا
يجري الا في الماديات فلا يتم في حدوث النفس الناطقة على ما اختاره من كونها مجردة كما اورده المحقق الشريف عليه
وايضا فلا وجه لضمه الى قول الخصم فان قولهم هو الحدوث مع الابدان واما على قول الخصم القائل بقدم
العالم فليس حدوث النفس ظاهرا بل محتاج الى استدلال فحص به وهو ان النفس لو كانت ازلية لزم احد
امور ثلثة اما اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع والتالي باطل والمقدم مثله
اما بيان الملازمة فلان النفس على تقدير ازليتها مع كون الابدان حادثة لا محالة بل على تقدير كونها موجودة
قبل حدوث الابدان سواء كانت حادثة او ازلية لينطبق على مذهب المليين ايضا لا يخلو ان يكون قبل حدوث
الابدان واحدة او متكثرة وعلى الاول لا يخلو عند تعلقها بالابدان ان يكون باقية على وحدتها او تصير
متكثرة فان بقيت واحدة وهي متصفة لا محالة في كل بدن بما يضاد ما تتصف به في بدن آخر كالعلم والجهل
والجبن والشجاعة والبخل والسخاوة يلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول فان قلت لعل هذه الاوصاف
مما يختلف بالاضافة فيجوز ان يكون النفس الواحدة عالمة بالاضافة الى بدن زيد جاهلة بالاضافة الى بدن عمرو

وهكذا في سائر الاوصاف قلت هذه اوصاف ذاتية للنفس فلا يجوز اختلافها بالاضافة قال الشيخ في
الشفاء ونحن نعلم ان النفس ليست واحدة في الابدان كلها ولو كانت واحدة وكثيرة بالاضافة لكانت عالمة
فيها كلها او جاهلة ولما خفي على زيد ما في نفس عمرو ولان الواحد المضاف الى كثيرين يجوز ان يختلف بحسب
الاضافة واما الامور الموجودة له في ذاته فلا يختلف حتى اذا كان ابا لاولاد كثيرين وهو شاب لم يكن شابا
الا بحسب الكل اذ الشباب له في نفسه فيدخل في كل اضافة وكذلك العلم والجهل والظن وما اشبه ذلك انما يكون
في ذات النفس ويدخل مع النفس في كل اضافة انتهى وان صارت متكثرة يلزم ان يكون مقارنة للجسم والمقدار لان
الانقسام الموجود الواحد الى موجودات متكثرة يمتنع بدون الجسم والمقدار فيلزم ان لا يكون مجردة وقد
ثبت تجردها فيلزم بطلان ما ثبت وهو الامر الثاني هذا هو المطابق لما في الشفاء وعلى النسخ الاخرى على تقدير كونها
متكثرة قبل تعلقها بالابدان وهي متحدة بالنوع مجردة عن المادة يلزم تكثر المعنى الواحد النوعي بلا مادة
وهذا ممتنع لما مر مرارا فيلزم ثبوت ما يمتنع وهو الامر الثالث فان قلت على قول الخصم القائل بقدم العالم لعل
قبل كل بدن بدن الى غير النهاية على ما ذهب اليه التناسخية فلا يلزم ثبوت ما يمتنع قلت تكثر النفس الواحدة
بالنوع بتكثر الابدان انما يمكن اذا كان وجود كل فرد منها باستعداد بدن من الابدان سواء كان هذا
البدن او بدن آخر قبله فيكون ذلك الفرد حادثا لا قديما لان كل ما يتوقف وجوده على استعداد هو
حادث لا محالة فهو حادث لاتصال العلل وجوده اولا لكان باستعداد قديم بان تعلق في الازل بجسم قديم
ثم انتقلت الى هذه الابدان الحادثة لانا نقول انتقال النفس عن البدن انما يكون لفساده ويمتنع الفساد على ما
فرض قديما وايضا التعلق اذا كان قديما امتنع زواله فيمتنع الانتقال فظهر ان تجويز القول بالتناسخ
غير قادح في دليل حدوث النفس وانه غير مبتن على بطلان التناسخ كما اشتهر بين المتأخرين تتميم وتوضيح
قال الشيخ في الشفاء ونقول بعبارة اخرى ان هذه الانفس انما تتشخص نفسا واحدة من جملة نوعها باحوال تلحقها
ليست لازمة لها بما هي نفس والا لاشترك فيها جميعها والاعراض اللاحقة تلحق عن ابتداء لا محالة زمانية لانها تتبع سببا

عرض لبعضها دون بعض فيكون تشخص الانفس ايضا امرا حادثا فلا يكون قديمة لم تزل ويكون حدوثها مع
بدن فقد صح اذا ان الانفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها اياها ويكون البدن الحادث مملكتها
وآلتها ويكون في جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن استحق حدوثها من المبادئ الاول هيئة نزاع طبيعي
الى الاشتغال به واستعماله والاهتمام باحواله والانجذاب اليه تخصها وتصرفها عن كل الاجسام غيره بالطبع الا
بوساطة فلا بد انها اذا وجدت متشخصة فان مبدأ التشخيص يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصا وتلك
الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ومناسبة لصلوح احدهما للآخر وان خفي علينا تلك الحالة
وتلك المناسبة ويكون مبادي الاستكمال متوقعة لها بواسطته ويكون هو بدنها وقال ايضا فانا نعلم يقينا ان
موجد المعنى الكلي شخصا مشارا اليه لا يمكنه ان يوجده شخصا او يزيد لمعنى على نوعيته معنى يصير به شخصا من المعاني
التي تلحقه عند حدوثه ويلزمه علمناها او لم نعلم ثم قال فاذ ليست النفس واحدة فهي كثيرة بالعدد ونوعها
واحد فهي حادثة كما بيناه فلا شك انها بامر ما تشخصت وان ذلك الامر في النفس ليس هو الانطباع في المادة
فقد علم بطلان القول بذلك بل ذلك الامر هيئة من الهيئات وقوة من القوى وعرض من الاعراض الروحانية
او جملة منها تشخصها باجتماعها وان جهلناها وبعد ان تشخصت مفردة فلا يجوز ان يكون هي ونفس اخرى
بالعدد ذاتا واحدة فقد اكثرنا القول في امتناع هذا في عدة مواضع لكنا نتيقن انه يجوز ان يكون النفس اذا
حدثت مع حدوث مزاج ما ان تحدث لها هيئة معدة في الافعال النطقية والانفعالات النطقية يكون
على جملة متميزة عن الهيئة للناظرة لها في الآخر تميز المزاجين في البدنين انتهى المسألة السابعة في ان
عدد النفوس مساوية لعدد الابدان على ما قال وهي مع البدن على التساوي اي لا يتعلق نفس
واحدة الا ببدن واحد على الاجتماع وذلك لما مر من لزوم اجتماع الضدين وان يكون معلوم احدهما معلوم
الآخر واما على التعاقب وذلك هو التناسخ فيأتي ولا ببدن واحد الا نفس واحدة فان كل انسان يجد
ذاته ذاتا واحدة لا ذاتين فان قيل يجوز ان يكون لبعض من لا علم له بحاله لجدّه من نفسه خلاف ذلك وان تعلق

نفسان ببدن واحد ويجد كل واحد منهما ذاتها واحدة ولا خبر عنده من غيره اجيب بان الدعوى
ضرورية والغرض ليس الا التنبيه على المراد ان كل احد يجد مدبر بدنه المتصرف فيه شيئا واحدا المسئلة
الثامنة في ان النفس تبقى بعد هلاك البدن ولا تفنى بفنائه وذلك متفق عليه بين القائلين
بمغايرة النفس للبدن والامور الحالة فيه ومستند المتكلمين منهم النصوص الواردة في ذلك من الكتاب والسنة
وادعوا عليه اجماع الامة ومستند الحكماء البرهان العقلي القائم على ان النفس لا تموت بموت البدن وعلى
انها لا تفسد مطلقا اما الاول فتقريره على ما يطابق ما في الشفاء ان كل شيء يفسد بفساد شيء اخر يجب ان يكون
متعلق الوجود به اما تعلق المكافي في الوجود واما تعلق المتأخر بالوجود واما تعلق المتقدم بالوجود
وليس للنفس بالقياس الى البدن شيء من هذه التعلقات اما تعلق المكافي والمراد منه ان لا يمكن الاضافة الى
صاحبه اتيانه لا امرا عارضا فلان شيئا من النفس والبدن ليس بمضاف الذات الى صاحبه لكون كل منهما
جوهرا لا تحد ولا شيء من الجواهر بمضاف الذات بل الاضافة تعرض لكل منهما بالقياس الى صاحبه فبفساد البدن
تفسد هذه الاضافة العارضة لهما ولا يلزم منه فساد ذات النفس وجوهرها واما تعلق المتأخر بالوجود فلانه
ليس للبدن عليه بالقياس الى النفس لشيء من العلل الاربع اما علية الفاعل فلان الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئا
ولو فعل شيئا بما هو جسم لفعل كل جسم ذلك الشيء بل انما يفعل الجسم ما يفعل بقوة فيه والقوى الجسمانية كلها
اما اعراض واما صور مادية ومحال ان يفيد الاعراض والصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في
مادة واما علية القابل فلما مر من ان النفس ليست بمنطبعة في البدن فلا يكون البدن متصورا بصورة
النفس وقابلا اياها واما علية الصورة والغاية فظاهر ان الجسم ليس بصورة ولا كمال للنفس بل الاولى ان
يكون الامر بالعكس من ذلك فاذا ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول لعلة ذاتية وان كان المزاج والبدن
علة بالعرض للنفس فانه اذا حدثت مادة بدن يصلح ان يكون آلة للنفس ومملكة لها احدثت العلل المفارقة النفس
الجزوية كلي فان احداثها بلا سبب مخصص احداث واحد دون واحد محال ولانه لابد في وقوع الكثرة في النفس

من مادة بدنية على ما مر ولانه لا بد للحادث كما بين بعد ما لم يكن من ان يتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله او تهيؤ نسبة
اليه كما تبين في موضعه ولانه لو جاز ان تحدث نفس جزوية ولم يحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل لكانت معطلة
الوجود ولا شيء معطل في الوجود فثبت ان البدن علة بالعرض لوجود النفس وحدوثها من الفاعل المفارق
وليس يجب اذا كان الشيء علة بالعرض لوجود شيء ما ان يكون علة بالعرض لعدم ذلك الشيء ايضا الا اذا كان
الشيء الثاني قائما بالشيء الاول والنفس بالقياس الى البدن ليست كذلك فهي توجد لوجوده ولا تفسد بفساده
واما تعلق المتقدم بالوجود واعني التقدم بالذات والعلية فلان هذا التعلق يقتضي ان يكون تطرق العدم
الى المتأخر انما يكون من جهة عدم المتقدم لا من جهة اخرى وتطرق العدم والفساد الى البدن ليس كذلك فان
فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغير المزاج او التركيب وان لم تفسد النفس فقد بطل انحاء التعلق كلها وتبين
ان لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن فلا يكون فساد البدن موجبا لفساد النفس واما على الثاني فقد قال الشيخ
في الشفاء ان شيئا آخر ايضا لا يعدم النفس البتة وذلك ان كل شيء من شأنه ان يفسد ففيه قوة ان يفسد وقبل
الفساد فيه فعل ان يبقى وتهيؤه للفساد ليس بفعله ان يبقى فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل واضافة
هذه القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل لان اضافة ذلك الى الفساد واضافة هذا الى البقاء فاذن
لامرين مختلفين ما يوجد في الشيء هذان المعنيان فالاشياء المركبة والاشياء البسيطة التي هي قائمة في المركب
يجوز ان يجتمع فيها فعل ان يبقى وقوة ان يفسد وفي الاشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجوز ان يجتمع هذان
الامران وذلك لان كل شيء يبقى وله قوة ان يفسد فله ايضا قوة ان يبقى لان بقاءه ليس بواجب ضروري
واذا لم يكن واجبا كان ممكنا والامكان الذي يتناول الطرفين هو طبيعة القوة فاذن يكون له في
جوهره قوة ان يبقى وفعل ان يبقى وقد بان ان فعل ان يبقى منه لا محالة ليس هو قوة ان يبقى منه فيكون
فعل ان يبقى منه امرا يعرض للشيء الذي له قوة ان يبقى فتلك القوة لا تكون لذاته بالفعل بل للشيء الذي
يعرض لذاته ان يبقى بالفعل لا انه حقيقة ذاته فيلزم من هذا ان يكون ذاته مركبة من شيء اذا كان به ذاته بالفعل

وهو الصورة في كل شيء ونحن حصل لهذا الفصل وفي طباعه قوة وهي مادته هذا كلام الشيخ وهو كاف
في بيان المطلوب لان النفس قد ثبت كونها مفارقة الذات بسيطتها لكن قد زاد على ذلك فقال فان كانت
النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم الى مادة وصورة وان كانت مركبة فلنترك المركب ولننظر في الجوهر الذي هو مادتها
ولنصرف القول الى نفس مادتها ولنتكلم فيها ونقول ان تلك المادة اما ان تنقسم هكذا او اما ان تثبت الكلام
دائما وهذا محال واما ان لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والسنخ وكلامنا في هذا الشيء الذي هو السنخ والاصل وهو
الذي نسميه النفس وليس كلامنا في شيء مجتمع منه ومن شيء آخر فبين ان كل شيء هو بسيط غير مركب او هو اصل مركب و
سنخه فهو غير مجتمع فيه فعل ان يبقى وقوة ان يعدم بالقياس الى ذاته فان كانت فيه قوة ان يعدم فمحال
ان يكون فيه فعل ان يبقى واذا كان فيه فعل ان يبقى وان يوجد فليس فيه قوة ان يعدم فبين اذن ان
جوهر النفس ليس فيها قوة ان يفسد انتهى وقال في الاشارات ايضا مثل ذلك وهو ان جوهر العاقل منا لم
ان يعقل بذاته ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا
على انها اصل كالمركب في شيء كالهيولى وشيء كالصورة عدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه انتهى فاعترض عليه
الامام بانه لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها
وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزءا منه ويجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة
لصورتها وقال المص في شرحه يريد بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شانه ان يوجد فيه اعراض وصورة
ان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالين فهو اصل بالقياس اليها ثم قال والاصل لا
يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة
لوجود الثبات وان لم يكن اصلا اي ان لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لما مر
والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم اما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير
الحال اي الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجوب الثبات ثم اجاب عن اعتراض الامام

بان

بان هيولى النفس يكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع
له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت عاقلة
بذاتها على ما مر فكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا منها هف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما
ان يكون للبدن تاثير في اقامتها او لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم
يكن ذات فضل بانفرادها على ما مر وان لم يكن للبدن تاثير في اقامتها كانت باقية ببقيتها وان لم
يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان
يفسد ويتغير لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما يعرف في اصول الحكمة انتهى كلام شرح الاشارات
وعندي ان هذا الجواب لا يقلع مادة الاعتراض فان قول المعترض لما كان الباقي من النفس بل جزءا منه
اي هو النفس المفروضة وان كان نفسا اخرى فلزوم كون جزء النفس نفسا مطلقا ليس بخلف وهذا هو
اللازم على فرض كونها عاقلة بذاتها لا كونها هي النفس المفروضة ليلزم الخلف ومنهم من زاد فقال مع
كونه خلفا فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن فرد عليه بان المطلوب هو ان المجرد
المشار اليه بانا الذي كان مدبرا للبدن باق لا ان جوهرا ما في العالم الله باق هذا وبالجملة توجيه كلام
الشفاء والاشارات في هذا المقام في غاية الاشكال ولعل ياتي في مسئلة العالم العلم من مباحث الاعراض
بما يتوقع منه تحقيق هذا المقام ودفع ذلك الاشكال ان شاء الله تعالى لمفصل المتعال المسئلة
التاسعة في بطلان التناسخ اعني تعلق النفس ببدن آخر بعد هلاك البدن الاول والى اشار بقوله
ولا تصير اي النفس بعد ما كانت مبدا صورة نوعية لبدن مبدا صورة نوعية لآخر والا
لبطل ما اصلناه من التعادل يعني لو تعلقت نفس واحدة ببدنين على سبيل التعاقب لزم ان
يتعلق نفسان ببدن واحد على سبيل الاجتماع فيبطل ما مهدناه من التساوي بين عدد النفوس والابدان
بيان ذلك ان حدوث المعلول واجب بعد تمام العلة فاذا تم علة حدوث نفس وذلك بتمام استعداد

بدن لقبضانها عليه وجب حدوثها لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فلو تعلقت مع هذه النفس نفس
اخرى مستنسخة بهذا البدن لزم بطلان التساوي هذا وقد مر غير مرة ان امثال ذلك لا ينافي اختيار الفاعل
فلا توقف لهذا البرهان على كون المبدأ موجبا ولا يلزم من توقفه على حدوث النفس دور لما عرفت من عدم
ابتناء برهان الحدوث على بطلان التناسخ واما منع انحصار شرط حدوث النفس في تمام استعداد البدن لجواز
ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادف ذلك التمام نفسا مستنسخة فخروج عن الحكمة ودخول في البحث والاتفاق
فهذا هو البرهان التام المعول عليه على بطلان التناسخ وعليه حجج اقناعية تامة الاقناع قريبة من البرهان قد
حررناها في بعض كتبنا وقوله مبدأ صورة اشارة الى ان النفس الناطقة لتجردها لا يمكن ان يكون صورة نوعية
للمادة البدنية قائمة بها مقومة اياها كما في النفوس الحيوانية والنباتية بل يجب ان يكون مبدأ وعلة لهذه
الصورة المقومة وقد مر في كلام الشيخ ان اختيار الكمال على الصورة في تحديد النفس انما هو ليشمل النفوس
المفارقة ولكون القيام معتبرا في الصورة دون الكمال فليتدبر المسئلة العاشرة في ان العاقل و
المدرك كليهما في الانسان هو النفس الناطقة لكن تعقلها للمعقولات انما هو بذاتها اي بارتسام تلك المعقولات
في ذاتها لا في آلتها وادراكها بالآلات اي بارتسام صور الجزئيات المادية في آلاتها كما اشار اليه بقوله
وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات هذا رد على من توهم ان مدرك الجزئيات انما هو نفس الآلات
وذلك لانا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما معا ومدرك الكلي هو النفس فلا بد ان
يكون مدرك الجزئي ايضا هو فالمدرك لجميع الادراكات الكلية والجزئية في الانسان شيء واحد اما ان ادراك
النفس للمعقولات انما هو بذاتها فقد مر واما ان ادراكها للجزئيات بالآلات فقد قال الشيخ اما المدرك من
القوى للصور الجزئية على سبيل غير تام التجريد والتجريد عن المادة ولا مجردة اصلا عن علائق المادة كما يدرك
الحواس الظاهرة فالامر في احتياج ادراكه الى الآلات جسمانية واضح سهل وذلك لان هذه الصورة انما تدرك
ما دامت المواد حاضرة موجودة والجسم الحاضر الموجود انما يكون حاضرا موجودا عند جسم وليس يكون حاضرا مرة و

وغائبا اخرى عند ما ليس بجسم فانه لا نسبة له الى قوة مفردة من جهة الحضور عنده والغيبة عنه فان الشيء الذي
ليس في مكان لا يكون للشيء المكاني اليه نسبة بالحضور عنده والغيبة عنه بل الحضور لا يقع الا على وضع وبعد للحاضر عند
المحضور وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسما الا ان يكون المحضور جسما او في جسم واما المدرك للصور الجزئية على
تجريد تام من المادة وعدم تجريد البتة من العلائق المادية كالخيال فيحتاج ايضا الى آلة جسمانية فان الخيال لا
يمكنه ان يتخيل الا ان يرتسم الصورة الخيالية فيه في جسم ارتساما مشتركا بينه وبين الجسم فان الصورة المرتسمة
في الخيال من صورة شخص زيد على شكله وتخطيطه على ما هي عليه لا ان يكون تلك الاجزاء والجهات التي ووضع اعضائه
بعضها عند بعض في الخيال كالمنظور اليها لا يمكن ان يتخيل على ما هي عليه الا ان يكون تلك الاجزاء والجهات من
اعضائه يجب ان يرتسم في جسم ويختلف جهات تلك الصورة في ذلك الجسم واجزاؤه في اجزائه ثم ذكر
حديث المربع المجنح الذي اشار اليه المص بقوله لامتياز المختلفين وضعا من غير استناد بغيره قد تخيل
مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على
يساره على هذا الشكل من غير ان يستند هذا المتخيل الى الخارج بل يكون بمحض اختراعنا
فالتميز بين جناحيه المختلفين ليس بالماهية ولا باللوازم ولا بالعوارض لفرض التساوي فيها بل يجب ان
يكون لاختلاف في وضع اجزاء المدرك فيكون جسمانيا اذ لا اختلاف وضع في المجرد وهو المطلوب و
مما يبين ذلك ما ذكره الشيخ ايضا من انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد سارين
فيه معا ويمكننا ذلك في جزئين منه يخطهما الخيال متفرقين ولو كان الجزآن لا يتميزان في الوضع بل كان
كلا الخيالين يرتسمان في شيء غير منقسم لكان لا يفترق الامر بين المتعذر منهما والممكن فاذن الجزآن متميزان
في الوضع والخيال يتخيلهما متميزين في جزئين فان قال قائل وكذلك العقل فنجيبه ونقول ان العقل يعقل
السواد والبياض معا في زمان واحد من حيث التصور واما من حيث التصديق فيمتنع ان يكون موضوعهما
واحدا من حيث واحد واما الخيال فلا يتخيلهما معا لا على قياس التصور ولا على قياس التصديق على ان فعل

الخيال انما هو على قياس التصور ولا فعل له في غيره انتهى واعلم ان هذه البيانات وان كانت في الصور الخيالية
لكن المعاني الوهمية لما لم ينفك في الادراك عن الصور كان حكمها ما قال الشيخ ولما علمت هذا في الخيال فقد علمت في
الوهم الذي ما يدركه انما يدركه متعلقا بصورة جزوية خيالية واعلم ان المراد من الجزئيات هي المادية لا
مطلقا كما ظهر من كلام الشيخ فلا يرد ادراك النفس هويتها المخصوصة بلا آلة واما تعلقها بالبدن فهو
شوق طبيعي يقتضي المناسبة لا ارادي ليتوقف على تصور البدن بعينه فلا يرد ان عند تعلقها بالبدن تتصور
بعينه فكانت قبل استعمال الآلات مدركة للجزئيات فان قيل حصول الصورة في الآلة ان كان حصولا
في النفس عاد المحذور وهو ارتسام الصورة الجزئية في النفس وان لم يكن حصولا في النفس بل حصولا في الآلة
فقط على ما هو الظاهر من كلامهم وليست الآلة الا جزءا من جسم تدبره فاية حالة تحصل للنفس نسميها ادراكا
وحضور الشيء عند النفس ولا يحصل بمجرد تحقق ذلك الشيء في نفسه وحصول صورة في مادة وانها ان كانت
اضافة محضة فلم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس قلنا اذا
كانت الصورة مرتسمة في آلة النفس كانت في حكم ان تكون مرتسمة في النفس لكون الآلة معلولة للنفس ومرتبطة
بها بخلاف ما اذا كانت متحققة في نفسها وحاصلة في مادتها لكونها حينئذ اجنبية لها لا ثمرة ولذلك الارتباط
كانت النفس مدركة للآلات من دون توسط آلات اخرى بل بنفس تلك الآلات المسئلة الحادية عشر
في قوى النفس الناطقة وهي على ثلثة اقسام احدها ما يعم الحيوان والنبات وهي الطبيعة وتسمى النباتية ايضا
لانحصار قوى ما فيها وثانيها ما يعم الحيوان فقط وهي الحيوانية ولا محالة يكون اخص من الاول وثالثها ما يختص
بالانسان وهي القوة العقلية وهي اخص من الاوليين والى هذا اشار بقوله وللنفس قوى يشاركها
بها غيرها هي الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي ويتم فعلها بتحصيل جوهر البدن وهو
الدم والخلط الذي هو شبيه بالقوة القريبة بالمغتذي وبالالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله
جزءا منه وبالتشبيه بالعضو المغتذي وقد يختل بكل واحد من هذه الافعال الثلثة اما الاول فكما في علة يسمى

اطروقيا

اطروقيا وهي عدم الغذاء واما الثاني فكما في الاستسقاء اللحمي واما الثالث فكما في البرص والبهق فهذه الافعال
الثلثة لثلث قوى من النفس الغاذية كما هو الظاهر او الغاذية قوة اخرى تستخدمها والتي يحصل منها الشيء مغيرة
ثانية وهي واحدة بالجنس في المركبات المختلفة الاجزاء والنامية وهي التي تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذي
فتزيد بنسبة طبيعية في الاعضاء الاصلية المتولدة من المني كالعظم والعصب والرباط والمولدة وهي قوة
شانها تحصيل البزر وتفصيله الى اجزاء مختلفة وهيئات مناسبة وذلك بان تفرز جزءا من الغذاء بعد الهضم
التام ليصير مبدا لشخص آخر من نوع المغتذي او جنسه ثم تفصيل ما فيه من الكيفيات المزاجية فتمزجها امزجات
بحسب عضو عضو ثم يفيده بعد الاستحالات الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البزر او للجنس
والمحققون على ان هذه الافعال مستندة الى قوى ثلث على ما عرف في الانسان وكثير من الحيوانات الاولى
التي تجذب الدم الى الانثيين وتتصرف فيه الى ان يصير منيا وهي لا تفارق الانثيين وتخص باسم المحصلة و
الثانية التي تتصرف في المني فتفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها امزجات بحسب عضو عضو فتعين مثلا للعصب مزاجا
خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد مواد الاعضاء وتخص هذه باسم المفصلة و
المغيرة الاولى تمييزا عن المغيرة التي هي من جملة الغاذية وذلك لتقدمها في بدن المولود والثالثة التي تفيد
تميز الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها وساير ما يتعلق بنهاياتها
مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به فتكمل وجود الاعضاء وهذه تخص باسم المصورة ومحلها المني
كالمفصلة وفعلهما في الرحم وكلام القوم متردد في ان المولدة اسم للقوى الثلث جميعا او المحصلة
وحدها او لها وللمفصلة معا الاول هو صريح الشفاء والمفهوم من الاشارات والثاني مذهب بعض الاقدمين
والمنقول عن الشيخ والثالث مذهب الجمهور والمصرح به في القانون كذا في شرح المقاصد واخرى اخص
منها بها اي بتلك الاخرى يحصل الادراك اما للجزئي وهي القوى الحيوانية لاختصاص الحيوان بها
وهي الحواس الظاهرة والخمس الباطنة او الكلي وهي القوة العقلية ويخدم للغاذية قوى اربع هي

الجاذبة وهي التي تجذب الغذاء وتوصله الى جميع الاجزاء، والماسكة وهي التي تمسك الغذاء حتى تصير
شبيهاً بجوهر المغتذي فان ذلك انما يقع في زمان لا محالة والهاضمة وهي التي تغير الصورة الغذائية
لتقرب من الصورة العضوية ومراتب الهضم اربع احدها ان يصير الغذاء كيلوساً اي شبيهاً بماء الكشك
الثخين وهي في المعدة وثانيتها ان ينخلع صورتها النوعية ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموساً وابتداؤه في
الماساريقا وهي عروق ضيقة من المعدة الى حدبة الكبد وتمامه في العروق المتصغرة المنتشرة في جميع اجزاء
الكبد وثالثها في العروق من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء
من حين ترشح الدم من فوهات العروق والدافعة وهي التي تدفع ما لا يصلح من اجزاء الغذاء لصيرورته
غذاء لغلظته وكثافته فيفضل ويضيق المكان ويمنع الغذاء الوارد عن الوصول الى الاعضاء وتنقية
البدن لا محالة وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء فان هذه القوى الاربع تكون
للمعدة بالنسبة الى غذاء جميع البدن ولها ايضاً هذه القوى لغذائها خاصة والنموية وهي زيادة في الاعضاء
الاصلية كما عرفت غير السمن فانه زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمين والمصورة
وهي الثالثة من قوى المولدة كما عرفت عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال
المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلاً واشار الى ما ذكره الامام عليه في
شرح المقاصد وهو ان العقل قاطع بامتناع صدور هذه الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة
على غاية القدرة والحكمة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلاً مع انها حالة في جسم متشابه الاجزاء ومتشابه
الامتزاج على اختلاف الرأيين فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من فعل المصورة في المني هو الكرة على
ما هو شأن القوة الغير الشاعرة في المادة المتشابهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل كرات مضمومة بعضها
الى بعض والحاصل ان ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات والاوضاع في بدن الانسان يمتنع
ان يجعل فعل القوة المصورة في مادة المزاج من جهة الفاعل فلكونه عديمة الشعور واما من جهة القابل فلكونه

مشابها

متشابهة والجواب عن الاول انه استبعاد وانما يمتنع لو لم يكن ذلك باذن خالقها بعد انه خلقها لذلك و
اوجدها لذلك كما اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث اشار الى فعل القوة المصورة من افادة اجزاء البزر في الاستحالة
الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك مسخرة تحت المقدر
المجبور وعن الثاني انه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه اجزاء المني فلا خفاء في انه من اجسام مختلفة الطبايع و
لا يلزم ان يكون الحيوان كرة او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد من الاجزاء كما تر
واما قوة الادراك الجزئي فمنه اللمس وهو اول الحواس الذي يصير الحيوان حيواناً فانه كما ان كل ذي
نفس ارضية فان له قوة غاذية ويجوز ان تفقد قوة قوة من الاخرى ولا ينعكس كذلك كل ذي نفس حيوانية فله حس
اللمس ويجوز ان تفقد قوة قوة من الاخرى ولا ينعكس وذلك لان تركيبه الاول هو من الكيفيات الملموسة فان مزاجه
منها وفساده باختلافها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح
وان يكون قبل الطلائع التي يدل على امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق
وان كان من الاعلام التي يستعمل الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يعدم الذوق ويبقى الحيوان حيواناً فان
الحواس الاخرى ربما اعانت على ارتياد الغذاء الموافق واجتناب المضار لكنها لا تعين على معرفة ان الهواء المحيط
بالبدن مثلاً محرق او مجمد وبالجملة فان الجوع شهوة الحار اليابس والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء الحقيقي انما
يتكيف بهذه الكيفيات التي تدركها اللمس واما الطعوم فطيبات فلذلك كثيراً ما يبطل حس الذوق لافة تعرض
ويكون الحيوان باقياً فاللمس هو اول الحواس ولا بد منه لكل حيوان ارضي واما الامور التي تلمس فان المشهور من امرها
انها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والثقل والخفة واما الصلابة واللين واللزوجة
والهشاشة وغير ذلك فانها يحس تبعاً لهذه المذكورة فالحرارة والبرودة لكل منهما حس اذ لا تمكن في الالة
الانفعال بها واما الصلابة واللين او اليبوسة والرطوبة فقط انها لا تحس لذاتها بل يعرض من الرطوبة ان يطيع
لنفوذ ما ينفذ فيه ويعرض لليبوسة ان تعصى فيجمع العضو الحاس ويعصره والخشونة ايضاً يعرض لها مثل ذلك بان

يحدث الاجزاء الى تيه من عصر او لا يحدث المغايرة والاملس يحدث ملاسته واستواء واما الثقل فهو غمز البدن الى
السفل والخفة خلاف ذلك والحق انه ليس من شرط المحسوس بالذات ان يكون الاحساس به من غير انفعال يكون منه فان الحار
ايضا ما لم يسخن الحس وبالحقيقة ليس انما يحس ما في المحسوس بل ما يحدث منه في الحاس فكذلك الانعصار البارد والخشن
الملمس والتمدد الى جهة معلومة من الثقيل او الخفيف اذا احدث في الالة احس بهما لا بتوسط حر او برد او لون او طعم
او غير ذلك من المحسوسات حتى كان يصير لاجل ذلك المتوسط غير محسوس اولا او غير محسوس بالذات بل محسوسا ثانيا او بالعرض
ثم ان ههنا ضربا اخر يحس مثل تفرق الاتصال الحادث بالضرب وغير ذلك ولذع المعدة وكذلك الملذات اللمسية
مثل لذة الجماع ونحو ذلك فيجب النظر اذا كيف ينسب الى القوة اللمسية فنقول كما ان الحيوان متكون بالامتزاج كذلك
هو متكون بالتركيب وكما ان من فساد المزاج ما هو مفسد كذلك من فساد التركيب ما هو مهلك وكما ان اللمس يحس بتغير المزاج فيحس
التركيب فاللمس اذا يدرك به تفرق الاتصال ومضاده هو عوده الى الالتيام وكل حال مضادة لحال البدن فانها
يحس بها عند الاستحالة والانتقال اليها ولا يحس بها عند حصولها واستقرارها وذلك لان الاحساس انفعال ما او مقارن
لانفعال ما والانفعال انما يكون عند زوال شيء وحصول شيء واما المستقر فلا انفعال به فالالم واللذة ايضا من
المحسوسات اللمسية ويفارق اللمس في هذا المعنى سائر الحواس لان سائر الحواس منها ما لا لذة لها في محسوسها ولا الم مثل البصر
فانه لا يلتذ بالالوان ولا يالم بل النفس تالم بذلك وتلتذ من داخل وكذلك الحال في الاذن فان تالمت الاذن
من صوت شديد او العين من لون مفرط كالضوء فليس تالم من حيث تسمع او تبصر بل من حيث تلمس لانه يحدث فيها الم لمسي
وكذلك يحدث فيها بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فيتالمان ويلتذان اذا تكيفا بكيفية منافرة
او ملائمة بخلاف اللمس فانه قد يالم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يالم ويلتذ بغير توسط كيفية هي المحسوس الاول
بل بتفرق الاتصال والتيامه كل ذلك وفي الشفاء هي قوة منبثة في البدن كله لما من شدة الاحتياج اليه
الا ما كان عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا تتاذى بما يلاقيها من الحار واللذاع فان الكبد مولد للصفراء و
السوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه لذع وكالرئة فانها دائما تتحرك فتتالم باصطكاك بعضها ببعض ومولد للنخرة

الحاده

الحادة ومصب ومصعد للمواد وفساد ذلك وكالعظام فانها اساس البدن ودعائم الحركات فلو احست لتالمت
بالضغط والمزاحمة بما يرد عليها من المصاكات قال الشيخ ومن خواص اللمس ان جميع الجلد الذي يحيط بالبدن حساس
باللمس ولم يفرد له عضو وذلك لان هذا الحس لما كان طليعة تراعي الواردات على البدن التي تعظم مفسدتها ان
تمكنت من اي عضو وردت عليه وجب ان يجعل جميع البدن حساسا باللمس ولان الحواس الاخر قد تتادى اليها الاشياء
من غير مماسة ومن بعد فيكفي ان يكون لها عضو واحد اذا اورد عليه المحسوس الذي يتصل بضرر عرفت النفس ذلك
فاتقته وتنحت بالبدن عن جهته فلو كانت الالة اللامسة بعض الاعضاء لما شعرت النفس الا بما يماسها وحده من
المفسدات او في تعدده ووحدته نظر الجمهور على ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر
الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذكر في القانون
ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى اربع وقال في الشفاء ويشبه ان يكون قوى اللمس قوى كثيرة كل واحدة منها تختص بمضادة
فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقيل والخفيف غير الذي يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد فان هذه
افعال اولية للحس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت في جميع الالات بالسوية
ظنت قوة واحدة كما لو كان اللمس والذوق منتشرين في البدن كله انتشارهما في اللسان لظن مبدؤهما قوة واحدة
فلما تميزا في غير اللسان عرف اختلافهما وليس يجب ضرورة ان يكون لكل واحدة من هذه القوى الة تخصها بل يجوز ان يكون
الة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون انقسام في الالات غير محسوس ثم قال في مبحث السمع ولسائل ان يسال فيقول
انه كما جعلتم في اللمس فجعلتموه قوى كثيرة فكذلك السمع ايضا يدرك المضادة التي بين الصوت الثقيل والحاد والتي بين
الصوت الخافت والجهير والصلب والاملس والمتخلخل وغير ذلك فلم لا تجعلونه قوى فالجواب عن ذلك ان محسوسه الاول
هو الصوت وهذه اعراض تعرض لمحسوسه الاول بعد ان يكون صوتا واما هناك فكل واحدة من المتضادات تحس
لذاتها لا بسبب الاخر انتهى قال شارح المقاصد ولما كان السؤال في الذوق المدرك للطعوم المتضادة ظاهرا اجاب الامام
بان الطعوم ان كثرت ففيها مضادة واحدة بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع

الذي بين الرطوبة واليبوسة ثم اورد على الامام بان دعوى تنوع التضاد في الملموسات ان كانت من جهة ان تنوع الملموسات
توجب تنوع المضافات العارضة فالكل سواء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد العارض فلا يتم بدون برهان
وتفرقة انتهى وللامام ان يختار الاول ويمنع تسوية المطعومات والملموسات بما قال الشيخ حيث عد الطعوم بقوله والطعوم
التي يدركها الذوق من الحلاوة والمرارة والحموضة والقبض والعفوصة والحرافة والدسومة والبشاعة والتفه
ثم قال والتفه يشبه ان يكون كانه عدم الطعم وهو كما يذاق من الماء ومن بياض البيض واما هذه الاخرى فقد يكثر
بسبب انها متوسطات وانها ايضا مع ما تحدث فقد تحدث بعضها المسافي (?) مركب من الكيفية الطعمية ومن التاثير اللمسي
في واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم محض متميز فانه يشبه ان يكون طعم من الطعوم المتوسط بين الاطراف
يصحبه تفريق واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة واخر يصحبه تفريق من غير اسخان وهو الحموضة واخر يصحبه تخفيف وتكثيف
وهو العفوصة وعلى هذا القياس انتهى ومثل ذلك يمكن ان يقال في المبصرات ايضا ثم قال شارح المقاصد وهيهنا
بحث آخر وهو ان المدرك بالحس هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني العقلية فكيف
جعلوا التعدد (?) الاجناس لتعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالابصار
للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك افعالا مختلفة من مبدا واحد بالذات والاعتبار انتهى ولا يخفى ان المراد بالتضاد
هيهنا هو المتضاد وان لا ما هو من المعاني العقلية وان ادراك المتضادين ليس فعلا لها بل انفعالا منهما والقابل
لهما انما هو محل القوة الذي ليس واحدا الا بالذات لا بالاعتبار فليتدبر ومما ذكرنا ظهر ان ما في المواقف من الشرح وغيره
من كون مذهب المحققين التكثر في قوى اللمس مبنيا على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد ليس بشي اذ لو علم
ان ما قال بعضهم من ان اللامسة ثابتة للافلاك وان لم يكن هناك كون وفساد ليحتاج الى جذب الملايم ودفع المنافي
بل لاغراض اخر كتلذذها بالاسر (?) والاحتكاك وكذا ما ذهب اليه بعض آخر من ثبوتها للعناصر بناء على طلب الثقيل من
العلو الى السفل والخفيف بالعكس على نهج واحد فلم يعد (?) شعورها بالملايم وغير الملايم وكذا ما نقل من الاقدمين من
ثبوت الشم والرائحة للافلاك والكواكب وما يعتقد بعض المتاخرين من ذلك انهم عند اتصالهم بالفلكيات في النوم واليقظة

روايح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا بما هنالك وباتفاق ارباب العلوم الروحانية من اهل المسخرات (?)
على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رايحة معروفة يستنشقونها ويتلذذون بها وبروايح الاطعمة المصنوعة
لهم فيفيضون على من يرتب لهم ذلك ما هو مسطور على ما في شرح المقاصد ولا غيره شبه الاقوال الشعرية غير لايق ذكره
في المقامات ومنها الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو باللمس اوفق منفعته ايضا
في الفعل الذي به يتقوم البدن من تشهية الغذاء واختياره وبالجملة يتمكن به على جذب الملايم ودفع المنافي من المطعومات
كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات وهو توافق اللمس في الاحتياج الى الملامسة وتفارقه في ان نفس ملامسة
المطعوم لا يؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تؤدي الحرارة بل يفتقر الذوق في ادراك طعم المذوق الى
توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة الخالية عن المثل اي عن مثل ذلك
الطعم والضد اي عن ضد ذلك الطعم بل عن الطعم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذايقة فان المريض اذا
تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب لا يدرك طعوم الاشياء الا مشوبة بذلك الطعم فان المحرور يجد طعم العسل مرا ومن
في معدته حموضة يجده حامضا قال الشيخ وهما فيه موضع نظر هل هذه الرطوبة انما تتوسط بان يخالطها اجزاء
ذي الطعم مخالطة تنتشر فيها ثم تنفذ فتغوص في اللسان حتى تخالط اللسان فيحسه او يكون نفس الرطوبة تستحيل الى قبول
الطعم من غير مخالطة فان كان المحسوس هو المخالط فليست الرطوبة بواسطة مطلقة بل بواسطة تسهل وصول
الجوهر المحسوس الحامل للكيفية نفسها الى الحاس مع ان الحس نفسه فانما هو بملامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة وان كان
الرطوبة تقبل الطعم وتتكيف به فيكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون ايضا بلا واسطة ويكون الطعم اولا في
آلة الذوق احسنه فيكون له كان للمحسوس الوارد من خارج سبيل الى المماسة الغائصة من غير هذه الواسطة لكان
ذوق لا كالمبصر الذي لا يمكن ان يلاقي آلة الابصار لا بواسطة واذا مست الآلة المبصر لم تدرك لكنه بالحري
ان يجوز ان الرطوبة للتسهيل وانها تتكيف وتختلط معا لكان سبيل الى الملامسة المستقصاة من غير هذه الرطوبة
لكان يحس ذوق انتهى ومنه الشم وهو قوة مودعة في الزايدتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي

يدل على ذلك بطلان القوة الشامة عند فساد مزاج هذا الجزء من الدماغ مع سلامة سائر اجزائه وكذا الدليل على
كون سائر القوى المدركة في محالها المذكورة لها هو ان الآفة فيها توجب الآفة في تلك القوى ويفتقر الى
وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم اختلف الناس في الرائحة فمنهم من زعم انها تتادى
بمخالطة شيء من جرم ذي الرائحة يتحلل فيتبخر فيخالط الهواء المتوسط ومنهم من زعم انها تتادى باستحالة من المتوسط من غير ان
يخالطه شيء من جرم ذي الرائحة يتحلل عنه وهذا اختيار المصنف وهو الاشهر ومنهم من قال انها تتادى من غير مخالطة واستحالة
ومنع من ان الجسم ذا الرائحة تفعل في الجسم عديم الرائحة وبينهما جسم لا رائحة له من غير ان يفعل في المتوسط بل يكون
المتوسط ممكنا من فعل ذلك فيه واحتج القائل الاول لو لم يكن الرائحة بسبب تحلل شيء لما كانت الحرارة وما يهيج الحرارة
من الدلك وما يجري مجراه مما يذكي الروائح وكان البرد يخفيها فتبين ان الرائحة انما تتصل ببخار يتبخر من ذي الرائحة
يخالط وينفذ فيه ولهذا اذا استقصيت تشمم التفاحة ذبلت لكثرة ما يتحلل منها حجة القائل الثاني لو كانت الروائح
انما تحصل بتحلل شيء لوجب ان يكون اذا فاح ذو الرائحة ينقص وزنه ويقل حجمه مع تحلل ما يتحلل منه حجة القائل
الثالث لا يمكننا ان نقول ان البخار يتحلل من ذي الرائحة فيسافر مسافة فرسخ فما فوقه ولا ايضا يمكن الحكم بان في
الرائحة استحالة للاجسام من النار في تسخينها والنار القوية انما تسخن ما حولها الى حد وقد نجد من وصول الروائح
الى بلاد بعيدة ما يزيل الشك في ان وصولها لم يكن بسبب بخار انتشر او استحالة فشت فقد علم ان بلاد اليونانيين
المغارب لا ترى فيها رخم البتة ولا في ما دونها وبينها وبين البلاد والملحمة مسافة كثيرة تقارب ما ذكرناه وقد اتفق
في بعض السنين ان وقعت ملحمة بتلك البلاد فسافرت الرخم الى الجيف ولا دليل لها الا الرائحة كذا في الشفاء ثم
حقق المقام بقوله فنقول لا يجوز ان يكون المشموم هو البخار بحيث لا يكون الهواء نفسه مستحيلا عن ذي الرائحة فيصير
ذا رائحة فيكون حكمه حكم البخار فيكون كل شيء لطيف الاجزاء [illegible] اذا بلغ الى الشم ولاقاها كان
بخارا او هواء مستحيلا الى الرائحة احس به وقد علمت ان كل محسوس لا يصل اليه الا باستحالة في المحسوس ايضا او تمكن من
ملاقات الحاس للمحسوس بلا واسطة ثم قال وان حديث الرخم فبعيد لان القدرة لا تكفي الابعد للوجود [illegible]

الى الموضع البعيد اما الجسم ذو الرائحة فلا يحتاج الى ذلك فانك لو توهمت الكافور قد عدم فقد لم يمتنع ان يكون
الجسم باقيا في الهواء فذلك لا يحتج لمخالطة او استحالة واما حديث الرخم فانه يجوز ان يكون رياح قوية تنقل الروائح
والابخرة المتحللة من الجيف الى المسافة المذكورة في اعالي الجو فيحس بها ما هو اقوى حسا من الناس وفي اعالي مكانا مثل الرخم
وانت تعلم ان الروائح وان كانت قد تصل الى الكثير من الجو اما فوق ما يصل الى الناس بكثير فقد يتادى الى الهواء
المبصرات من مسافة بعيدة وتحلق في الجو حتى يبلغ البصارة في البعد مبلغا بعيدا جدا حتى يكون ارتفاعها ضعف
ارتفاع قلل الجبال الشاهقة فقد راينا قلل الجبال الشاهقة جدا وقد جاوزتها النسور محلقة حتى يكاد ان
يكون ارتفاعها ضعف ارتفاع تلك الجبال وقللها قد ترجح ست سبع مراحل فلا يبعد ان يكون الرخم قد علت
في الجو بحيث تنكشف لها ابعد من المسافة المذكورة الجيف فان كان تستنكر اشباح هذه الجيف فقد وردوا الجهات التي
هي اضعف تاديا واولى بالاستنكار ويفتقر السمع وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف
على وصول الهواء او الماء او نحوهما من الجسم الرطب السيال على ما صرح به الشيخ في الشفاء المنضغط بين
القارع والمقروع او القالع والمقلوع مع مقاومة المتكيف بكيفية الصوت المعلول للتموج في ذلك الجسم السيال
وسيأتي بيان ذلك في بحث المسموعات من الاعراض ان شاء الله العزيز الى الصماخ وليس المراد بوصول الهواء المنضغط
الى الصماخ ما هو المتبادر من هذه العبارة من ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويصل الى الصماخ
بل ان ذلك الهواء الواحد يتموج بموج هواء المجاور له ويتكيف بالصوت ثم يتموج المجاور لهذا المجاور ويتكيف
بالصوت وهكذا الى ان يتموج الهواء الراكد في الصماخ ويتكيف بالصوت فيسمعه العصب الحاس والدليل على ان
ان السماع انما هو بوصول الهواء المتموج الى الصماخ هو ما سيأتي من ان الصوت تابع لذلك التموج مقارن له و
في تجويف الصماخ هواء راكد وهو وراء كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت فلا بد من انتهاء الهواء المتموج الى
ذلك الهواء الراكد في الصماخ ليتموج ويصل تموجه الى ذلك العصب فيحس الصوت التابع له وذكروا لذلك
شواهد الاول ان الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان الهبوب في جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه

الثاني من وضع طرف انبوبة في فمه وطرفها الآخر في صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان
دون غيره من الحاضرين وما ذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى اصمختهم الثالث انه من يرى
الصوت كضرب الفاس على الخشب وتأخر سماع الصوت عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا
فلولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك واجيب عن الكل بان غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع
وقال شارح المقاصد والحق ان هذه امارات ربما تفيد اليقين الحدسي وان لم يقم حجة وقد يستدل على بطلان التوقف
بوجوه الاول انه لو كان كذلك لما ادرك جهة الصوت وحده في القرب والبعد لان الواصل لا يكون الا
ما في الصماخ والجواب ما سيأتي في بحث المسموعات من بيان سبب ادراك جهة الصوت وقربه وبعده الثاني انا ندرك
صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتها الى خلافها والجواب ان ذلك جزء على تحال الوصول في
الجملة وان لم يكن على وجه الاعتدال لا يخلو عن تشويش السماع الثالث ان الحروف الصامتة الآتية كالتاء والطاء و
الدال لا وجود لها الا في آن حدوثها فلا بد ان يحكم بسماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها الينا والجواب
تعرف مما مر من بيان كيفية وصول الهواء الى الصماخ الرابع ان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد
او متعدد في الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة
والجواب ان الحامل لها اهوية متعددة لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل
اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعده منتفيا الخامس انا نسمع صوتا من وراء
حائل كجدار غليظ جدا مع احاطته بجميع الجوانب ولا يمكن ان يكون ذلك بسبب وصول الهواء الحامل الى الصماخ فان
الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف بكيفية مخصوصة ونفوذ الهواء الحامل لها باقيا على تشكله المخصوص في الجدار
المذكور من منافذه الضيقة جدا مما لا يعقل والجواب انه ان لم يكن هناك منافذ اصلا فلا نم السماع الا ترى انه كلما
كان المنافذ اقل كان السماع اضعف واما بقاء الشكل فلا نريد به حقيقة الشكل الذي يعرض للهواء فيصير سببا لحدوث
الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى القاء انه من المعدات واريد به تلك الكيفية المسماة بالصوت فلا

الكاف

يستحيله بل لا استبعاد في تجاذبه مع النفوذ في المضايق بها ولما ثبت ان سماع الصوت بل صدوره مشروط بالهوا
ونحوه ثبت ان ليس للتجاذب للافلاك صوت ولو فرض لا يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك مما بين
الى الاقدمين فانهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس و
حكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات
الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى فاما ما مر موازات واما
من قبيل التخيلات التي قد مرت ومنه البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين من غور البطنين المقدمين
من الدماغ فما من النابت منهما يسارا او يتيامن النابت منهما يمينا فيلتقيان ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت
يمينا الى الحدقة اليمنى ويسارا الى اليسرى وهذا الملتقى يسمى مجمع النور ويتعلق بالذات بالضوء واللون وبتوسطهما
بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها وهو راجع فينا الى تاثر الحدقة واما في الله تعالى حيث
يتصف بالابصار فليس كذلك لاستحالته بل راجع الى العلم الحضوري بالمبصرات كما سيأتي انشاء الله العزيز وهذا
الكلام انما يتم على مذهب الانطباع فان تاثر الحدقة انما يظهر ح واما على ما هو المختار من خروج الشعاع فغير ظاهر كما لا يخفى
ويجب حصوله مع شرائطه اي شرائط الابصار وهي المقابلة بين الرائي والمرئي وعدم البعد والقرب المفرطين
وكذا عدم الصغر المفرط وعدم الحجاب وكون المرئي كثيفا مانعا من نفوذ الشعاع فيه وكونه مضيئا وسلامة الحاسة
والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف وهو غير عدم الحجاب فهذه عشرة كاملة كما قيل وهذا الاشتراط انما
هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة دون الاشاعرة فيجوزون الابصار بدون هذه الشرائط وعدمه معها بخروج
الشعاع من البصر على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي اما مصمت او مؤتلف من خطوط مجتمعة فيما
يلي الراس متفرقة فيما يلي القاعدة فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه و
لذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر او لانحراف المخروط بل بخروج خط واحد فاذا انتهى الى المبصر انبسط
على سطحه فيحصل هيئة مخروطة وقد ذهب الى كل من هذه الثلاثة طائفة وهذا هو مذهب الرياضيين لا بالانطباع

ان لا ينطبع صورة المرئي في العين كما هو مذهب ارسطو وتابعيه وهو المعروف عند جمهور الطبيعيين وههنا مذهب
ثالث وهو ان المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع البصري ويصير بذلك آلة للابصار من دون
ان يخرج الشعاع او ينطبع الصورة وتمسك ارباب الشعاع بوجوه الاول ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب
اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في
المسافة البعيدة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال الثاني ان الاجهر يبصر بالليل
دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل بنار الشعاع الشمسي فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس لان
شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء الثالث انه ان نظر الى صفحة ورق كلها لم
يظهر منها الا السطر الذي يحاذي البصر وما ذاك الا بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا من حواشيه
الرابع ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل من عينه واشرق على انفه واذا غمض عينه على السراج يرى كان
خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج الخامس ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا لا يحجب
عن رؤيته واذا كان كثيفا يحجبه وما ذلك الا لان الشعاع ينفذ في المتوسط على الاول ولا ينفذ على الثاني السادس ان
الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فذلك اما لان ينطبع من الوجه صورة في المرآة ثم ينطبع من تلك الصورة صورة
اخرى في العين كما زعمه اصحاب الانطباع واما لان الشعاع الخارج من البصر ينعكس من المرآة لصقالتها الى الوجه فيصير الوجه
مرئيا والاول باطل لان صورة الوجه لو انطبعت في المرآة او الماء مثلا لانطبعت في موضع معين ولم يتغير موضعها
بزوال الشيء او الاخر الى الحائط او حجر لانعكاس الضوء عن الحمرة اليه لزم ذلك اللون موضعا معينا من الجدار
ولم يختلف بانتقال الرائي من مكان الى آخر لكنك ترى صورة الشجرة يختلف مكانها في الماء او المرآة بحسب انتقالك
فتعين الثاني ومما يدل على صحته ان الناظر الذي للانسان قد ينطبع فيه شبح من يقابله لكن لا ينعكس عنه الى البصر ناظر آخر حتى تراه
في الناظر الثاني ولا يراه صاحب الحدقة التي يميل فيه الشبح ولو كان ذلك حقيقة الانطباع في ناظره لوجب ان يتساوى
كل منهما في ادراكه او عدم حقيقة الادراك بتمثيل شبح في الناظر فيكون كل من يتمثل في ناظره شبح رآه ومما يدل

على ان ذلك ليس منطبعا في المرآة انه يرى المرئي في المرآة بحيث لا شك انه ليس في سطح المرآة وانما هو كالغائر
فيه والبعيد عنه وهذا البعد لا يخلو اما ان يكون بعدا في عمق المرآة وليس للمرآة ذلك العمق ولا ايضا ان كان لها ذلك العمق
كانت المرآة مما ترى ما تشبح في باطنها فيتعين ان يكون ذلك البعد بعدا في خلاف جهة عمقه وهذا الوجه هو الذي قال في
الشفاء ان هذه حجة في حلها ادنى صعوبة والجواب عن الكل انه لا يدل على المطلوب وهو كون الابصار بخروج الشعاع الا هذا
الاخير فلما قيل على تقدير بطلان الانطباع به لا يدل على ان الابصار انما هو بخروج الشعاع لان الانطباع وخروج الشعاع ليسا
طرفي نقيض ليمتنع فسادهما معا وليس يجب ايضا ان يكون السبب في كل شيء معلوما لنا على التفصيل فلم لا يجوز ان يكون الصقيل
بحيث يكون نسبته الى المرئي كنسبة العين الى الصقيل مقتضيا لحصول الاحساس بذلك المرئي وان لم يعرف لم ذلك
على التفصيل وهذا ما قال الشيخ في دفع هذه الشبهة وحاصله انا نعود برهانا على صحة الانطباع فنقول كما كان من شان الجسم
المستنير الملون ان يفعل في الجسم الذي يقابله اذا كان صقيلا قابلا للشبح قبول البصر وبينهما جسم شفاف للون لونا مثيرا
هو صورة مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط لكونه شفافا غير قابل فليكن بدل المتوسط الواحد متوسطان في الشفاف
والصقيل وبدل الوضع الواحد وضعان وضع البصر مع الصقيل ووضع الصقيل مع الجسم المستنير فيكون من شان هذا
الجسم المستنير ان يفعل في كل ما قابل مقابلة الصقيل لكن مقابله في شفيف او صقيل بعد صقيل الى غير النهاية بعد ان
يكونا على وضع محدود فعلا هو مثل صورته من غير ان يفعل في الصقيل البتة فيكون المشف والصقيل شيئين لحاجة
اليهما حتى يفعل شيء في شيء آخر ولا يكون ذلك الفعل بعينه فيهما فاذا كان ذلك واتفق ان وافى خيال الصقيل
وخيال الشيء الآخر معا الى البصر وهما معا في جزء واحد من الناظر ان الخيال يرى في الصقيل هذا خلاصة الجواب
منع كون الصورة التي ترى في المرآة منطبعة في المرآة بل هي ايضا منطبعة في البصر كسائر المرئيات واما الوجه الذي
قبل هذا الاخير من الوجه الخامس فلان اشتراط كون المتوسط لطيفا لا يلزم ان يكون لنفوذ الشعاع فيه بل ليمكن تأدي شبح
المبصر الى العين على ما يراه اصحاب الانطباع واما الاربعة الاول فلما في شرح المقاصد من انها لا تدل الا على ان في العين
نورا ونحن لا ننكر ان في آلات الابصار اجساما شعاعية مضيئة تسمى بالروح الباصرة يرتسم فيها بين العين والمرئي مخروط

وهو يدرك المرئي من جهة زاوية التي عند الجليدية تشتد حركتها عند رؤية البعيد فيختل لطيفها ويغيرها الى لطيف
اذا غلظ ويكثف اذا ضعف ويرق فوق ما ينبغي ويحدث منها في المقابل القابل الشعاع وضوء يكون قوتها
فيما يجاوز مركز العين الذي هو بمنزلة زاوية المخروط الوهمي ولشدة استنارته يكون الصورة المنطبعة فيه اظهر و ادراكه
اقوى وشبيه ان يكون مراد القايلين بخروج الشعاع تجوزا منهم كما يقال الضوء يخرج من الشمس والا فهو باطل قطعا
اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فظ وان اريد به جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي فلانا
قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم
ثم اذا فتح خرج مثله وهكذا او ان يتحرك الجسم الشعاعي من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك
ويخرقها الى الكواكب وان لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث يميلها الرياح
الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى الافلاك
بما فيها من الكواكب فهو ايضا يلزم ان يرى ما في الخرق لكثرة المسام فيه بل الرسخ دون ما في الزجاج او الماء
ولو كان رؤية ما فيهما من جهة المسام لوجب ان يكون بقدرها من غير ان يرى الشيء بمجموعه واو ما اول الشيء قول اصحاب
الشعاع بانهم ارادوا بخروج الشعاع حدوثه في المبدأ الفياض على هيئة المخروط المذكور عند مقابلة المرئي للبصر و
سموه خروجا تجوزا ولا يخفى بعده سيما عن ايضا وان كانت اقل جرئا على ما اول ومن ادلتهم ما جعله في المواقف
عمدتها وهو المنقول من جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه في المقدار فوجب على تقدير كون
الابصار بنفس الانطباع او مشروطا به ان لا يبصر من الاشياء الا قدر نقطة الناظر لكنا نبصر نصف كرة العالم و
الجواب انه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير انما المحال حصول الكبير في الصغير فلو كان المبصر نفس الشبح على ما توهم
المتاخرون من كلام المعلم الاول وحكوه عنه كان ذلك واردا لا محالة واما اذا كان انطباع الشبح شرطا للابصار
وكان المبصر هو الامر الخارج على ما هو الحق فلا يرد عليه ذلك فان شبح الشيء قد لا يساويه وان كان موجبا لابصاره
على ما هو عليه واما المذهب الثالث فيكفي ابطاله بمثل ما ذكر في ابطال الشعاع وقالوا ايضا انا نعلم بالضرورة ان

الشعاع الذي في عين عصفور بل بقة يستحيل ان يتوزع على اجزاء نصف كرة العالم الى الكيفية وايضا لو توقف الابصار
على استحالة المشف المتوسط لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى لكن ذلك ليس مما لا يقبل الاشتداد و
لانه من باب الصور والحالات فيجب ان يكون ضعفاء البصر اذا اجتمعوا راوا اقوى واذا تفرقوا راوا اضعف كذا في
الشفاء على انا نقول تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فذلك والا فعند اجتماع العيون لو لم يحصل تلك الحالة
لشيء من العيون لزم ان لا يقع الابصار لاحد وهو باطل ولو حصلت لبعض العيون فقط مع كونه ترجيحا من غير مرجح
يلزم ان لا يراه الا ذلك البعض ولو حصلت لكل من تلك العيون لزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص
لا يقال لا يلزم ذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل منها علة مستقلة لامر فايها سبق كان هو العلة كما مر في
مبحث الماهية في علية عدم العلة لعدم المعلول لانا نقول فيلزم ان لا يرى غير ذلك السابق من العيون او لا معنى
لرؤية احد بكيفية شعاع بصر غيره هذا واما اصحاب الانطباع فقالوا كما ان ساير المحسوسات ليس يمكن ادراكها بان يرد
عليها شيء من الحواس بل بان يرد اليها متصلا بها او مرسلا رسولا اليها كذلك الابصار ليس يمكن بان يخرج شعاع الى المبصر
فيلقى المبصر بل بان يتادى صورة المبصر الى البصر بتادية الشفاف وليس المراد من تادية الشفاف ان الهواء يقبل صورة
المبصر فيحملها الى البصر بل المراد ان من شان الجسم المستنير ان يتادى شبحه الى المقابل له اذا كان قابلا للشبح ان لم يكن
بينهما عايق هو الملون بل كانت الواسطة مشفا كالهواء ولو كانت الواسطة قابلة او لا ثم مؤدية لادت الى
الابصار كلها كيف كان وضعها كما يؤدي الحرارة الى الملامس كلها كيف كان وضعها كذا في الشفاء والمشهور ان المراد
من كون الشيء قابلا للشبح هو كونه صقيلا قالوا الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد مثل مرآة مجلوة فاذا
قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها لا بان ينفصل من المتلون شيء ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل صورته
في العين ويكون استعداد حدوثه بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف وانت بما مر في كلام الشيخ من عدم الانطباع
صورة المرآة في المرآة وصورة الماء في الماء خبير بان الصقالة غير كافية في قبول الشبح بل العلة لا بد مع ذلك من
كون الصقيل عضوا حاملا لروح مخصوصة كحاقة آلة الابصار نعم قال الشيخ ومن الدليل على ان المدرك يا خذ شبحا

من المدرك باقية في الخيال ام صورة المرئي حين تخيله من شا غيرات ذلك المتخيل هو صورة الشيء في نفسه وقد ينتقل
الى الخيال وتجرد الشيء عن صورة كلا بل هو شيء غيره مناسب له واليه فان بقاء صورة الشمس في العين مدة طويلة اذا نظرت
اليها ثم اعرضت عنها مما لك على قبول العين للشبح ولذلك تخيل القطرة النازلة خطا والنقطة المتحركة على الاستدارة
بالعجلة دايرة ولا يمكنك ان تتخيل ذلك وتراه الا ان ترى امتدادا ما ولا يمكن ان ترى امتدادا من نقطة متحركة
في غير زمان ولا مع غير ان تتخيل الشيء في مكانين فيجب ان تحكم كون القطرة فوق ثم تحت فيما بين ذلك وكون
النقطة على طرف من المسافة التي تستدير فيها وعلى طرف آخر وامتدادها فيما بين ذلك متصور الشبح عندك وليس ذلك
بحسب الواحد فيجب ان لم يكن شبح ما تقدم متحفظا بعده باقيا عقيبه ثم تلحقه الاحساس بما تاخر ويجتمعان امتدادا
كانه محسوس وذلك لان صورته انمحت وان كانت القطرة او النقطة قد زالت عن ذلك الحد فرضت ولم يبق فيه زمانا
انتهى كلام الشيخ وانما كان بقاء صورة المرئي في الخيال في الدليل الاول وفي الحس المشترك في الدليل الثاني دليلا
على مذهب الانطباع لان المرئي من الخارج لا يمكن ان ينفعل في الحس المشترك الا بعد ان ينفعل في البصر كما انه لا يمكن ان
ينفعل في الخيال الا بعد ان ينفعل في الحس المشترك فكلا الفعلين مسبوقان بالفعل في البصر وفيه احتمال آخر وهو ان ذلك
فيه ويرجع الى الدليل الثاني ما قالوا ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها يبقى صورتها في عينه زمانا حتى كانه
ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة الخضرة جدا ساعة طويلة ثم غمض عينيه يجد من نفسه ذلك حتى اذا نظر الى
لون آخر لا يبصره فالصافي مخلوطا بالخضرة فان المراد من بقاء الصورة في العين هو بقاؤه في الحس المشترك كيف
ومع الاعراض والتغميض الذين عبارتان عن عدم المقابلة ووجود الحجاب لا معنى لبقاء الصورة في العين لا تحته
واما ما اورد عليه من ان الصورة في الصورتين مثلا انما بقيت في الخيال لا في الجليدية ففاسد وظاهر للفرق البين
بين التخيل وتلك الصورة فانها من قبيل المشاهدة لا تحتمل بل الحق كما عرفت انها باقية في الحس المشترك وهو مسبوق
بالانطباع في الجليدية واما الدليل الذي نقله في شرح المقاصد حجة لمذهب الاولين من ان العين جسم صقيل نوراني
وكل جسم كذا اذا قابله كثيف ملون انطبع في شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانها من النور في الظلمة

او حكمة المنبسط من النوم عينيه وكذا من امرار اليد على ظهر المدة السوداء من نظر نحو انه قد يرى عليه دايرة من
الضياء لا غير ذلك من الامثلة فيه ان الكبرى في غاية الخفاء كيف وهي غير مسلمة عند طرفي النزاع اما عند اصحاب
الشعاع فظاهر واما عند اصحاب الانطباع فلما مر من عدم انطباع صورة المرآة في المرآة وكذا صورة الماء الى
غير ذلك واما ما اورده هو عليهم من انما يفيد انطباع الشبح لا كون الابصار به فجوابه ان المقصود من ادلة
هذا المطلب انما هو افادة الانطباع واما كون الابصار به فحاصل بعد ذلك وامتناع الشعاع والاستحالة من
حكم الحدس الصايب لا تحته ودليل آخر وهو ان الشيء اذا قرب من الاجير راى اكبر مما اذا بعد عنه وما ذاك الا ان
الانطباع في العين انما هو على مخروط من الهواء المشف راسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي فحينئذ يرى زاوية
المخروط معلوم ان وتر العينة كلما قرب من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح
الذي في الزاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على ما هو
راي الانطباع لا القاعدة على ما هو راي خروج الشعاع فانها لا تتفاوت وفيه بحث لان الابصار ليس حاصلا
بمجرد القاعدة بل براس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حال المرئي صغرا او كبرا بتفاوت راسه
رقة وغلظا كيف والمرئي اذا ابعد يستدق المخروط فيضيق زاوية التي عند الباصرة ويضيق لذلك الدايرة
التي عند المبصر فيرى المبصر اصغر واذا قرب كان بالعكس من ذلك والحاصل انا نمنع عدم تفاوت القاعدة بحسب
القرب والبعد هذا قال الامام في المباحث المشرقية انا نعلم علما ضروريا ان العين على صغرها لا يمكن ان يحصل نصف
كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرة ولا ان يدخل فيها [illegible]
صورة نصفه فالمذاهب الثلثة ظاهرة الفساد اذ لا يجب من اشتهارها فيما بين الناس واقبالهم على قبولها
في المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وساير الشرايط
حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصرة الاضافة من غير ان يخرج عنها جسم او ينطبع فيها صورة فليس
يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر ولا نسلم على طريق التنقيض انهم وانت بالتامل في قضايا [illegible]

ما ذكر من الكلام على رف ما يرى في الماء اذا عرفت على مختار المص ان الابصار بخروج الشعاع من البصر
الواقع على المبصر فان انعكس ذلك الشعاع من المبصر وذلك اذا كان المبصر صقيلا كالمرآة ووقع
على مقابل لجسم وصدمه ذلك الصقيل كوضع الصقيل مما خرج من الشعاع لان زاوية الانعكاس كزاوية
الشعاع ولنكن لتصوير الانعكاس آ الحدقة وج د سطح الماء و ب هو المرئي وذلك السطح و ه مقابل المرئي
بحيث يكون وضعه كوضع الحدقة فاب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي و ه ب هو الشعاع المنعكس
زاوية اب ج هي زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ج وزاوية ه ب د زاوية الانعكاس عليه من
جانب د وهي مساوية للزاوية الاولى على ما ذكروا في المناظر ولما تساوتا وجب ان تتساوى ايضا زاويتا
اب د ه ب ج واما زاوية اب ه فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد تنعدم هذه الزاوية
كما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس في ان اذا كان المقابل للصقيل
هو وجه الرائي بحيث يكون الخط الشعاعي قائما عليه وانعكس ذلك الخط على نفسه ووصل الى المدرك ادرك
الرائي البصر بذلك الخط المنعكس وجهه اذ وجه المدرك فالصيقل مرئي في مكانه على الاستقامة
والوجه مرئي في مكانه على الانعكاس لكن لما لم يكن شعور بالانعكاس توهم انه يراه على الاستقامة ايضا
كما هو المعتاد فيحسب ان صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة
قصيرة ظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان بعيدا عنها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته
غايرة في عمقها واما على مذهب الانطباع فصورة الصيقل والوجه كلتاهما ترتسمان في العين لكن صورة الصقيل
بتوسط الهوا المشف فقط وصورة الوجه بتوسط الهوا والصيقل معا كما مر ولموافاة كلتي الصورتين معا
في العين يتوهم تداخلهما فيظن ان صورة الوجه مرئية في الصقيل ومن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس
رؤية الشجر على شط النهر منكسا والسبب في ذلك هو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء انعكس منه الى راس الشجر من
موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه ونفرض

لتصوير

لتصوير ذلك خط اب عرض النهر وخط ج ب الشجر القائم على شطه و ه الحدقة ونفرض على اب نقطتي د و ط
ج ب نقطتي ح ط فاذا خرج من ه شعاع الى د وآخر الى ط وجب ان ينعكس الاول الى النقطة ط مثلا فيكون الزاوية
الشعاعية عن زاوية ه د ا كالزاوية الانعكاسية عن زاوية ط د ب وان ينعكس الآخر الى النقطة ح فيتساوى
ايضا شعاعية ه ط ا وانعكاسية ح ط ب فيكون المنعكس الى راس الشجر اطول من المنعكس الى ما تحته والنفس لا تدرك
الانعكاس لتعوده برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيكون راس الشجر عنده
اوغل في عمق الماء وهكذا الى اسفله فيراه منكسا راسه ابعد من سطح الماء غاير فيه جدا وبيانه على التحقيق يحتاج الى نظر
كونه من لوازم التساوي المذكور انما هو في علم المناظر ومما يعرض للشعاع الانعطاف وبيان ذلك ان الخطوط
الشعاعية التي على سطح المخروط تنفذ على الاستقامة الى طرف المرئي اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ
والرقة فان فرض هناك تفاوت بان يكون ما يلي الرائي هوا وما يلي المرئي ماء او بخارا فان تلك الخطوط
اذا وصلت الى ذلك الماء مثلا انعطفت ومالت الى السهم المخروط ثم وصلت الى طرف المرئي ولو انعكس
الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم ومن لوازم الانعطاف رؤية الشي في الماء والبخار اعظم مما يرى في
الهوا فان العنبة ترى في الماء كالاجاصة والكوكب يرى في الافق اعظم مما يرى في وسط السماء وذلك لان
الخطوط اذا انعطفت ومالت الى جانب السهم يكون زاوية راس المخروط اعظم منها اذا نفذت الخطوط على الاستقامة
لانه يجب ان يتباعد الخطوط بحيث اذا انعطفت ومالت الى السهم وصلت الى طرف المرئي فيكون المرئي بها اعظم
من المرئي بالاخرى فليكن لتصوير ذلك ه الحدقة و اب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل
الى طرف المرئي هو خطا ه ا ه ب المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون ما يلي المبصر اغلظ فالواصل اليهما هو
خطا ه د ا ه ج ب المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وهو خط ه ز وزاوية [illegible] من الخط المنعطف
مفروضا على الاستقامة د خط الانعطاف كزاوية ح د ا يسمى زاوية الانعطاف وهي اصغر من زاوية الرؤية بكثير
ومن تصور انها مثل زاوية الرؤية فقد اخطا وقد نبه بعض محققي صناعة المناظر كذا في شرح المواقف واعلم

ان هذه الاحكام واشباهها من مسايل علم المناظر وان كانت على القول بخروج الشعاع اظهر لكن لا يتوقف عليه
كما يميل اليه كلام شارح المقاصد والمواقف بل تجري على مذهب الانطباع ايضا كما صرح به صاحب المواقف فان هذه
الاوضاع محتملة بذاتها وان كانت الخطوط والمخروطات متوهمة وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي قال اصحاب
الشعاع يجب ان يلتقي المخروطان عند الخروج من العينين بحيث يتحد سهماهما حتى يرى الشيء الواحد واحدا فان
عرض عارض يمنع عن التقائهما لكن بل تعدد السهمان راى الشيء الواحد شيئين لان قوة النور في سهم المخروط ومن
توهم ان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن بل الصواب ان يقال باتحاد موقعي السهمين وتعددهما فقد غفل عن قيد الالتقاء في
وما زعمه صوابا فهو خطا لان اتحاد الموقعين مع تعدد السهمين لما يكفي في رؤية الشيء واحدا لو كان المرئي نقطة
منه واما اذا كان المرئي ذلك الشيء كلا فلا يكفي ذلك فليتدبر واما اصحاب الانطباع فقالوا ان شبح المبصر
اول ما ينطبع انما ينطبع في الرطوبة الجليدية لكن الابصار لا يكون عنده والا لكان الشيء الواحد يرى شيئين لان
له في الجليديتين شبحين كما اذا المس باليدين كان ملمسين بل هذا الشبح يتادى في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما
على هيئة الصليب وكان الصورة الخارجة ممتدة منها في الوهم مخروطا يستدق الى ان يوقع زاويته وراء
سطح الجليدية كذلك الشبح الذي في الجليدية يتادى بوساطة الروح المودية التي في العصبتين الى ملتقاهما على
هيئة مخروط فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك فيحدث منهما صورة شبحية واحدة عند جزء من الروح الحامل
للقوة الباصرة واذا تمهد ذلك فرؤية الشيء الواحد شيئين باسباب منها انفتال الالة المودية للشبح الذي في
الجليدية الى الملتقى واعوجاجها فلا يتادى الشبحان الى موضع واحد على الاستقامة بل ينتهي كل عند جزء من الروح
الباصرة المدركة هناك على حدة فيكون كانهما شبحان من شيئين متفرقين في خارج ومنها حركة الروح الباصرة و
تموجها يمنة ويسرة والى قدام وخلف حتى يتقدم الجزء المدرك مركز المرسوم للمخروط الطبيعي فيرتسم فيه الشبح
قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين ومنها غير ذلك كذا في الشفاء فان قيل اذا كان قدامنا جسمان قريب وبعيد
بحيث لا يحجب الاول الثاني فاذا جمعنا النظر على ايهما كان بحيث كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا ونرى الاخر

اثنين فلو كان السبب ما ذكروه لما امكن ذلك والا لزم ان يكون الالة المودية للشبح معوجة ومستقيمة او متحركة وساكنة
معا في حالة واحدة ويرد ذلك على اصحاب الشعاع ايضا حيث لزم تعدد السهمين واتحادهما معا في حالة واحدة
قلنا الالة المودية باعتبار تاديتها الشبح غيرها باعتبار تاديتها الشبح آخر فان كلا منهما باعتبار مخروط على حدة فالمنفصل
في الحقيقة غير المستقيم والمتحرك غير الساكن والمتعدد غير المتحد فلا اشكال على شيء من المذهبين فهذا هو الكلام في الحواس
الظاهرة وهي كما عرفت خمس بالاستقراء ويبعد ان يكون لحيوان ما حاسة لا يكون تلك الحاسة للانسان مع كمال
مرتبته في الوجود وقال الشيخ وبالجملة ان يكون الحواس هذه المشهورة وان يكون الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية
الى درجة فوقها الا وتوفي جميع ما في تلك الدرجة فيجب من ذلك ان يكون جميع الحواس حاصلة عندنا ومن رام ان
يبين هذا بالقياس الواجب فقد تكلف شططا ثم قال فالحواس المفردة والمحسوسات المفردة ما ذكرناه وههنا حواس
مشتركة ومحسوسات مشتركة واراد بالمحسوس المشترك ما يدركه غير واحد من الحواس فيشترك فيها عدة من الحواس وذلك
كالمقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكونات والاشكال والقرب والبعد والمماسة الى غير ذلك
فان هذه يدركها البصر في ضمن اللون والسمع في ضمن الصوت واللمس في ضمن الكيفية الملموسة وبالجملة تحس هذه مع اشياء
اخر لو انفردت عنها لم تحس وهذه الاشياء الاخر تحس لو فرض انفرادها منها وذلك ليس محسوسا بالعرض
لان المحسوس بالعرض لا يكون محسوسا بالحقيقة ولكنه مقارن لما هو محسوس بالحقيقة كالاضافة المقارنة لابن عمرو و
واخ خالد مثلا فان المحسوس منهما بالحقيقة هو اللون والشكل واما الاضافة فليست محسوسة اصلا وليس منها
رسم في الحواس قطعا والاشياء المذكورة ليست كذلك بل لها رسوم لاحقة في الحواس فهي محسوسة بالحقيقة وبالذات
لا بالعرض وان كان احساسها بتوسط محسوسات اخر فان كثيرا من الامور التي بالحقيقة وليست بالعرض فانها
يكون بمتوسطات كذا في الشفاء وقد يقال له ايضا انه محسوس بالعرض اي بواسطة الضوء واللون والحرارة والبرودة
ونحوها كما مر في مبحث البصر فيكون رؤية واحدة مثلا متعلقة باللون والمقدار معا لكن باللون بالذات وبالاصالة
وبالمقدار بالعرض وبتبعية اللون ولكن لاحقة منه اثر في الحاسة وليس كاللون الشحق بالعمر وحيث ليس منه اثر في الحاسة

البتة وح يكون لفظ بالعرض مشتركا بين هذين المعنيين ويكون في الاول بمعنى بالمجاز بخلاف الثاني فانه يكون بالحقيقة
ايضا فان روية انسان والابوة عند روية اللون مجاز لا محالة ولذلك لا يحصل منه رسم في الحاسة بخلاف روية
الشكل عند روية اللون فانها روية بالحقيقة وان كانت تبعية اللون ولذلك يحصل منها رسم في الحاسة
ثم قال الشيخ وهذه المحسوسات المشتركة لما كان ادراكها بهذه الحواس ممكنا لم يحتج الى حاسة اخرى بل لما كان ادراكها
بلا توسط غير ممكن كما عرفت استحال ان يكون لها حاسة اخرى وقد ظن بعض الناس ان لهذه حاسة مشتركة زايدة
على الخمس بها تدرك وهذا باطل فانك قد عرفت ان مثل ذلك انما يدرك باللون ولولا اللون لما ادرك ومثلها
يدرك بالملموس ولولا الملموس لما ادرك وهكذا فلو كان لها يمكن ان يدرك شيء من ذلك بغير متوسط هو مدرك
اولي لشيء من هذه الحواس لكان ذلك ممكنا واما اذا لم يكن فليس لها حاسة مشتركة انتهى ولما فرغ المصنف من
الحواس الظاهرة شرع في الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى اي المدركة للجزئيات ما يسمى باليونانية
بنطاسيا اي لوح النفس لانتقاشه بصور المحسوسات كلها ولذلك يسمى بالحس المشترك وهو غير ما ذهب اليه من
ظن ان للمحسوسات المشتركة حاسة مشتركة كما مر واعلم ان الحواس الظاهرة لظهورها مستغنية عن اثبات وجودها
وانما يبحث عن كيفية الاحساس بها كما مر واما الباطنة فغير مستغنية عن الاثبات فعلى وجود الحس المشترك
استدل في الشفاء بوجوه منها ما معناه انا نحكم بان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون
هذا الطعم حكما لا جرم يكون طرفيه مجتمعين في مدرك واحد ولا يمكن في ذلك الاجتماع في النفس لما مر من انها لا يرتسم
فيها الصور المحسوسة ولا في الحس الظاهر فانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فلا بد من قوة يرتسم فيها صور
المحسوسات كلها والى هذا اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات من قبيل اسناد الفعل الى الالة لان الحاكم
بالحقيقة هو النفس وهي صفة لقوله بنطاسيا وتانيثها باعتبار كونه قوة فان قلت العقل يحكم بين كلي وجزئي
كما في قولنا زيد انسان مع امتناع ارتسامهما معا في العقل لمكان الجزئي ولا في قوة لمكان الكلي فاذا
جاز الحكم بين شيئين احدهما في العقل والاخر في قوة من القوى فليجز بين شيئين احدهما في قوة والاخر في قوة

اخرى قلت المرتسم في ذات العقل لا يباين المرتسم في قوة من قواه واما المرتسم في قوة من قواه فهو مباين
المرتسم في قوة اخرى من قواه البتة فيبطل وح يمكن ايضا ان يقال نحن لم نمنع وجوب اجتماع طرفي الحكم في مدرك
واحد مطلقا بل قلنا ان حكمنا بين المحسوسات حكم باجتماع طرفيه في مدرك واحد كما يظهر من التامل في قولنا هذا
الحلو هو هذا الابيض وح فيمنع في الحكم بين الكلي والجزئي وجوب اجتماع صورتيهما في مدرك واحد فتدبر ومنها
ما محصله انا نرى القطرة النازلة خطا والنقطة المتحركة على الاستدارة دايرة وذلك على سبيل مشاهدة
لا على سبيل التخيل ولا يمكنك ان ترى ذلك الا ان ترى امتدادا اما ولا ان ترى امتدادا من نقطة متحركة في
غير زمان ولا من غير ان يتخيل الشيء في مكانين فيجب ان يكون القطرة فوق ثم تحت وامتدادها بين ذلك
وكون النقطة على طرف من المسافة التي يستدير فيها وعلى طرف آخر وامتدادها فيما بين ذلك متصور عند
وليس ذلك يجب الة واحدة فيجب اذن ان يكون شبح ما تقدم مستحفظا بعده باقيا عقيبه ثم يلحقه الاحساس بما تاخر
ويجتمعان امتدادا وكانه محسوس وذلك لان صورته راسخة وان كانت القطرة او النقطة قد زالت عن
ان حد فرضت ولم يبق فيه زمانا ولا يمكن ان يكون اجتماع شبح السابق مع اللاحق في البصر لانه لا المقابلة المشروط
بها الابصار فلا بد من قوة اخرى يجتمع فيها تلك الارتسامات ويكون الادراك بها من قبيل المشاهدة لا من قبيل
التخيل والى هذا الوجه اشار المص بقوله لروية القطرة خطا والشعلة دايرة ولقايل ان يقول يجوز ان يكون ذلك
الارتسام في القوة الباصرة وما ذكرتموه من ان الباصرة لا يدرك الا الشيء الا حيث هو ثم اذ لا دليل عليه سوى
الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز وقبل ان ينمحي هذه الصورة
عنها ينطبع فيها صورته في حيز آخر فاذا اجتمع الصورتان في الباصرة شعرت بهما النفس معا على انهما صورة واحدة
لشيء واحد ممتد على الاستقامة او الاستدارة ونويد ذلك ان الشيخ سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ذلك
الا على الوجه الذي صورناه كذا في المواقف وشرحه وانت خبير بان منع اشتراط الروية بالمقابلة لا يمكن الا
بناء على راي الاشعري كما عرفت واما تسليم الشيخ ادراك البصر الحركة فغير واقع بل هو مصرح بخلافه حيث قال في الشفا

ان يكون ادراك الحركة والسكون مشوباً بالقوة غير الحس انتهى ومنها رؤية المبرسم وهو بفتح السين من به البرسام
اى المرض المسمى بذات الجنب ما لا تحقق له فانه اذا قوى مرضه وتعطل حواسه الظاهرة يرى اشياء لا تحقق
لها فى الخارج وهذا معنى قول الشيخ ولان تمثل الاشباح الكاذبة وسماع الاصوات الكاذبة قد يعرض لمن
يقف لهم آلات الحس ولا تجد السبب فى ذلك الا تمثلها فى هذا المبدأ انتهى ومن هذه القوى الخيال وهى المعينة للحس المشترك
يحفظ ما يدركه من الصور فيجتمع فيها صور جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة فهى خزانة الحس المشترك و
بها يعرف من يرى فى زمان ثم تغيب ثم يحضر ولولاها لامتنع معرفته واختل امر المعاش والمعاد والدليل على وجودها
ان النفس كما لا يقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم الا بقوة يدرك بها طرفيه جميعاً كذلك لا تقدر
على ذلك الا بقوة تحفظهما جميعاً والا فيعدم كل واحد من الامرين عند ادراك الآخر والالتفات اليه لا يقال
لا نم ذلك فان الانسان اذا راى زيداً كلما يدرك لونه وطعمه معاً فلم يكن ادراك صورة احدهما موجباً لانعدام
صورة الآخر لانا نقول ذلك لا يقبل المنع لان مع فرض عدم الحافظ ينعدم الصورة لا محالة فان الحاضر
لا بد له من علة مبقية واما ما ذكره من السند انما يتم لو تحقق ذلك مع تحقق عدم الحافظ واما بدونه فلا يتم
فتدبر واما الدليل على مغايرتها للحس المشترك فهو ان القوة التى بها القبول غير القوة التى بها الحفظ
لان القبول والحفظ قد يفترقان فان الانسان قد يكون بحيث يدرك المحسوسات ويقبلها ولا يتمكن من حفظها و
استثباتها وقد يكون بحيث لا يدركها مع حفظ ما سبق ادراكه منها فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا وهذا
معنى قوله لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ قال الشيخ فهذه القوة التى تسمى الحس المشترك هى مركز الحواس
ومنها تتشعب الشعب واليها تؤدى الحواس وهى بالحقيقة هى التى تحس لكن امساك ما تدركه هو القوة التى تسمى خيالاً
ومصورة ثم قال والحس المشترك والخيال كانهما قوة واحدة وكانهما لا يختلفان فى الموضوع بل فى الصورة
وذلك لانه ليس ان يقبل هو ان يحفظ فصورة المحسوس يحفظها القوة التى تسمى الخيال والمصورة وليس لها حكم البتة بل حفظ
واما الحس المشترك والحواس الظاهرة فانها تحكم بجهة ما وتحكم ما فيقال ان هذا المتحرك اسود وان هذا الاحمر

حامض

حامض وهذا الحافظ لا يحكم به على شىء الا على ما فيه وانه بان فيه صورة كذا انتهى ومن هذه القوى الوهم المدرك
للمعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات المسماة بالصور كما سيأتى وليست هى محسوسة فهى مقابلة للصور وذلك
كالعداوة الجزئية التى يدركها الشاة من الذئب فيهرب عنه والمحبة الجزئية التى يدركها السخلة من امها فيميل اليها
فادراك تلك المعانى دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها معانى لم تتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس
المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة فلا بد من قوة باطنة بها تدرك النفس هذه المعانى فقوله
المدرك للمعانى الجزئية اشارة الى الاستدلال على وجود هذه القوة قال فى الشفا انا نحكم فى المحسوسات بمعان لا
نحسها اما ان لا يكون فى طبايعها محسوسة البتة واما ان يكون محسوسة لكنا لا نحسها وقت الحكم اما التى لا يكون
محسوسة فى طبايعها فمثل العداوة والرداءة والمنافرة التى يدركها الشاة فى صورة الذئب وبالجملة المعنى
الذى يوحشها عنه والموافقة التى يدركها من صاحبها وبالجملة المعنى الذى يونسها به فهذه امور يدركها النفس الحيوانية
والحس لا يدل لها على شىء منها فاذن القوة التى بها يدرك قوة اخرى ولتسم الوهم واما التى يكون محسوسة فانا
نرى مثلاً شيئاً اصفر فنحكم انه عسل وحلو فان هذا ليس يؤديه اليه الحاس فى هذا الوقت وهو من جنس المحسوس على ان
الحكم نفسه ليس بمحسوس البتة وان كانت اجزاؤه من جنس المحسوس وليس يدركه فى الحال انما هو حكم يحكم به وربما غلط فيه
وهو ايضاً لتلك القوة قال وفى الانسان للوهم احكام خاصة من جملتها حمله النفس على ان يمنع وجود اشياء
لا تتخيل ولا ترتسم فيه واباؤها التصديق بها فهذه القوة لا محالة موجودة فينا وهى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان
حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلى ولكن حكماً تخييلياً مقروناً بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية
انتهى ومن هذه القوى الحافظة للمعانى الجزئية المدركة للوهم ونسبتها اليه نسبة الخيال الى الحس المشترك وما يدل
على وجودها ومغايرتها للوهم ما مر فى الخيال قال فى الشفا قد جرت العادة بان يسمى مدرك الحس صورة
ومدرك الوهم معنى ولكل واحد منهما خزانة فخزانة مدرك الحس هو المصورة القوة الخيالية وموضعها مقدم
الدماغ فلذلك اذا حدث هناك آفة فسد هذا الباب من التصور اما بان تخيل صوراً ليست او يصعب استثبات

الموجود فيها وخزانة مدرك الوهم وهو المعنى القوة التي تسمى الحافظة ومحلها مؤخر الدماغ ولذلك
اذا وقع هناك آفة وقع الفساد فيما يختص بحفظ هذه المعاني وهذه القوة تسمى ايضا متذكرة فيكون حافظة
لصيانتها لما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك
اذا اقبل الوهم بالقوة المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الموجودة في الخيال ليكون كانه يشاهد الامور
التي هذه صورها فاذا عرض له الصورة التي ادرك معها المعنى الذي بطل لاح له المعنى كما لاح من خارج واستثبته
القوة الحافظة في نفسها كما كانت تستثبت فكان ذكرا ومن هذه القوى المتخيلة المركبة للصور بعضها مع بعض
ومع المعاني والمعاني بعضها مع بعض ومع الصور وكذا المفصلة لبعض الصور عن بعض ومن المعاني لبعض المعاني عن
بعض وعن الصور والاشتغال ظاهرة والذي يدل على وجودها ومغايرتها لسائر القوى ان التركيب والتفصيل لا يحكم بقوة
غير التي بها القبول او الحفظ وهذه القوة دائما لا تسكن نوما ولا يقظة وبها يقتنص الحد الاوسط باستعراض ما في
الحافظة وهي المحاكية للمدركات العقلية والهيئات المزاجية وتنتقل الى الضد والشبيه وليس من شانها ان تحكم عليها منتظما
بل النفس التي تستعملها على نظام تريده اما بواسطة القوة الوهمية من غير تصرف عقلي فتسمى مفكرة ومما يتعلق
بهذه القوة امر الرؤيا وبيان ذلك انك قد عرفت ان الحس المشترك هو مجمع صور المحسوسات الخارجية وان المشاهدة
بالحقيقة انما يقع هناك فالقوة المتخيلة التي من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة وانطبعت تلك الصورة
في الحس المشترك صارت مشاهدة مثل الصورة الخارجية فان الصورة الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية
بل لكونها مرتسمة في الحس المشترك وارتسامها في الحس المشترك ايضا ليس لكونها مستندة الى الخارج بل لكونها بهذا النحو
من التجرد فاذا عرض بسبب من الاسباب ان تمكن التخيل والفكر واماليه من التشكلات المتمادية ان تمثلت صورة ما في
الخيال وكانت النفس ساكتة عن اعتبارها امكن ان يرتسم ذلك في الحس المشترك فيرى ويسمع الوانا واصواتا ليس لها وجود
في الخارج واكثر ما يعرض ذلك عند سكون القوى العقلية او غفول الوهم وعند اشتغال النفس النطقية عن مراعات
الخيال والوهم فهناك تقوى المتخيلة على افعالها الخاصة فتمثل الصور وتوردها على الحس المشترك فان من شانها الشبح

والتصوير وانما حيل لو خليت وطباعها لما فترت عن رسم الصور في الحس المشترك والصارف لها عن فعلها انما هو وارد
الصور من خارج على الحس المشترك واشتغال النفس بها وبمراعاة الوهم والخيال فتستعملها الاتمة وتعوقها عن فعلها الخاص
وبالنوم يرتفع هذا الصارف وينقطع الحس المشترك عن توارد الصور عليه من خارج وتفرغ النفس اذا كانت صافية
خالية عن عوارض المزاج للاتصال بعالم الملكوت والمبادي العالية المنتقشة بجميع ما كان او سيكون انتقاشا عقليا
روحانيا فيفيض منها على النفس بعض ما فيها مما يناسب حال النفس بوجه من الوجوه او حال ما يقرب منها من الاهل و
الولد والاقليم والبلد الى غير ذلك من مصالح الناس ومفاسدهم واحوال الامم وآرائهم فيكسوه المتخيلة المجبولة على
المحاكاة والتصوير صورة جزئية مناسبة لذلك الامر الكلي الفائض قريبة منه او بعيدة فيحتاج الى التعبير الى
تطبيق هذه الصورة الجزئية الشبيهة بهذا الامر الكلي على هذا الامر الكلي بتجريده عن الكسوة التي البستها المتخيلة اياه بمرتبة
او بمراتب حتى يعلم ما اخذته النفس من المبادي العالية من ذلك الامر الكلي الفائض بذاته وقد لا يتصرف فيه المتخيلة
الا تصرفا جزئيا فتؤديه كما هو من غير تفاوت الا بالجزئية والكلية فيقع كما هو من غير حاجة الى التعبير واما الرؤيا التي
يكون بسبب عوارض المزاج كثوران خلط او بخار وغلبته كما ان الدموي يرى اشياء في نومه حمرا والصفراوي اشعة و
نيرانا والسوداوي جبالا واودية والبلغمي مياها واشياء بيضا وبالجملة تحاكي المتخيلة كل خلط او بخار بما يناسبه
وكذلك التي يكون من الصور المرتسمة في الخيال مما احسته في اليقظة فان من دام فكره في شيء قد يراه في النوم فجميع
ذلك من قبيل اضغاث الاحلام لا توقع لوقوعها ولا التعبير بل لا تعبير لها ومما يتعلق بهذه القوة مشاهدة
الوحي للانبياء عليهم السلام في اليقظة فانهم لقوة انفسهم وانجذابهم الى الملكوت وقدرتهم على ضبط الوهم و
الخيال يحصل لهم في اليقظة ما يحصل لغيرهم في المنام من ادراك الامور الغيبية فيدركون الشخص بحاله او بمثاله ويتمثل
لهم ما يدركونه من المعاني فيسمعون خطابا منه بالفاظ مسموعة موزونة وهذه نبوة مختصة بالقوة المتخيلة وههنا
نبوات اخرى متعلقة بالقوة العقلية وبالقوة المحركة ليس ههنا موضع ذكرها خاتمة اعلم انه قد علم بالتشريح
ان للدماغ بطونا ثلثة اعظمها البطن المقدم واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر فالة

الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم البطن المقدم وآلة الخيال هو الروح المصبوب في مؤخره ولما كان الوهم
سلطان القوى الجسمية ومتحكما بسائر القوى الحيوانية كان الدماغ كله آلة له وان كان له اختصاص بآخر التجويف الاوسط
وآلة المتصرفة مقدم التجويف الاوسط وآلة الحافظة مقدم التجويف الاخير واما مؤخر هذا التجويف فلم يودع فيه شيء
من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس الظاهرة فلو اودع فيه شيء من هذه القوى لكثر فيه المصادمات الموجبة
لاختلال القوة قال المحقق الشريف فانظر الى حكمة البارئ حيث قدم ما يدرك به الصور الجزئية ووضع بجنبه ما يحفظها
وأخر ما يدرك به المعاني الجزئية المنتزعة من تلك الصور وقرنه بما يحفظها واوقع المتصرف فيهما فيما بينهما فسبحانه جلت
قدرته وعظمت حكمته انتهى وهو اشارة الى ما قيل في تعيين محال تلك القوى بطريق الحكمة والعناية من ان الحس المشترك
ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التأدي اليه سهلا والخيال خلفه لان خزانة الشيء
ينبغي ان يكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم يقرب الخيال ليكون الصور الجزئية بحذاء معانيها الجزئية والحافظ بعده
لانها خزانته والمتخيلة في الوسط ليكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منهما بسهولة الفصل
الخامس في الاعراض وفيه مقدمة ومباحث المقدمة في حصر الاعراض بل مقولاتها في تسع وهي الكم
والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل وكل منها جنس عال والعادة
جرت بتسميته مقولة فالممكنات باسرها منحصرة في عشر مقولات واحدة منها مقولة الجوهر والتسعة منها هذه المذكورات
هذا مذهب ارسطو ومتابعيه وهل الممكنات منحصرة في هذه العشرة بمعنى ان لا ممكن الا وهو داخل في واحد منها او
مقولاتها منحصرة فيها وان كان كثير من الممكنات خارجة منها كالهيولى والصورة والنقطة والوحدة زعما انها
مبادي المقولات وليست داخلة فيها فان الوحدة مبدأ العدد والنقطة مبدأ بوجه ما للمقدار وليست بمقدار وكل
من الهيولى والصورة مبدأ الجسم وليس بجسم وكالعلم والجهل لكونهما من الاعدام ظاهر قوله وتنحصر في تسعة ناظر الى الاول
وكلام الشيخ في الشفاء صريح في الثاني فانه قال في جواب من ادعى ان ههنا امورا خارجة عن المقولات مباينة لها كالوحدة
والنقطة والهيولى والصورة والعلم والجهل وما اشبه ذلك بهذه العبارة فنقول انه ليس كل وجود اشياء لا يدخل في المقولات

بحث الاعراض

ايضا ان المقولات عشرة بل كونه واحدا منها وهو ان يكون اشياء لا تدخل في احدى المقولات العشرة ولها
اجناس اخرى او انواع تحتها واذ ليس يجب في بادي النظر ان يكون لكل ذات موجودة مشاركة في الحد هو اعم منه موجودا
حتى يكون تلك الذات موجودة فليس يجب ان يكون لكل شيء نوع مقول على كثيرين بالفعل ولو كان ايضا لكل شيء
نوع مقول على كثيرين بالعدد لم يجب ان يكون مع ذلك النوع نوع آخر مشارك له في مهية مشتركة حتى يكون هناك
جنس فلا يمتنع ان يكون امور مفردة لا مشارك لها في نوعها او انواع انما هي انواع بالقياس الى ما تحتها ولا قياس لها
الى ما فوقها حتى يكون هي انواع اجناس فوقها واذ كان هذا غير مستحيل لم يكن شيء من ذلك اخلالا بمقولة وكان
مع ذلك حقا ما قيل من ان المقولات هي هذه العشرة او الخارج عنها ليس بمقولة في نفسه ولا في مقولة غيرها فلو سلمنا ان
جميع ما اوردوا خارج عن المقولات لم يكن في ذلك موجبا ان لا يكون المقولات عشرة فقط الا ان يصح ان لتلك الاشياء
اجناسا خارجة عن العشرة انتهى كلام الشفاء والغرض من هذا الكلام هو ان خروج شيء من المذكورات عن المقولات غير قادح
في هذا الحصر لكونه حصر المقولات لا الممكنات واما ان ذلك الغير كون شيء من الممكنات خارجا عن المقولات هل هو واقع
ام لا فعند لبسط الشيخ الكلام فيه وحاصل ما حققه هو ان ما زعموا من ان كون شيء مبدأ المقولة مانع عن دخوله في
تلك المقولة ليس بحق بل مناط الدخول في مقولة والخروج عنها هو تحقق رسم تلك المقولة في ذلك الشيء وعدم تحققه
فالهيولى والصورة داخلتان في مقولة الجوهر لتحقق رسم الجوهر فيهما والوحدة والنقطة ليستا داخلتين في مقولة
الجوهر ~~لتحقق رسم~~ ولا في الكم لعدم تحقق رسم الكم فيهما فلو وجد شيء لم يتحقق فيه رسم شيء من المقولات يكون ذلك الشيء لا محالة
خارجا عن المقولات باسرها دون ان يقدح في حصر المقولات واما اعدام الملكات فكما انها داخلة في الوجود
بالعرض فكذا هي داخلة في المقولات بالعرض وليست بداخلة فيها بالذات ثم ان التحقيق حصر المقولات في هذه العشرة
يتوقف على امور منها ان لا يكون استناد هذه العشرة كلها الى جنس واحد كالوجود على ما ظن ومنها ان لا يكون الوضع
جنسا لهذه التسعة كما ان الجوهر جنس للخمسة المشهورة ومنها ان لا يكون الاجناس العالية للعرض اقل من التسعة كما زعم
بعضهم انها ثلثة الكم والكيف والمضاف فانه يشمل البواقي من ذوات النسبة وبعضهم انها اربعة الثلثة المذكورة

والحركة ومنها ان يكون مفهوم كل واحد من هذه التسعة جنساً لما تحته لا مقولاً بالتشكيك ولا من قبيل اللوازم المنفكة ومنها ان لا يكون شيء من هذه التسعة تمام حقيقة ما تحته من الانواع والاصناف لو كان حقيقياً لا جنساً اما الاول اعني كون الوجود جنساً للعشرة فقد عرفت امتناعه في اوائل الكتاب لكونه مقولاً بالتشكيك ومع ذلك فهو زائد على الماهية وليس من الامور المقومة للماهية قال الشيخ ان حال الوجود في هذه العشرة ليست حالاً واحدة بل الوجود لبعضها قبل ولبعضها بعد كالجوهر والعرض ولبعضها احق ولبعضها ليس باحق كالموجود بذاته والموجود بغيره ولبعضها احكم ولبعضها اضعف كما في الموجود القار والموجود الغير القار فليس وقوع الوجود عليها وقوعاً على درجة واحدة كوقوع طبايع الاجناس على انواعها فهو اذن غير جنس ولو كان متواطيا لم يكن ايضاً جنساً فانه غير دال على معنى داخل في ماهيات الاشياء ولذلك اذا تصورت معنى المثلث نسبته الى الشكلية ونسبته الى الوجود وجدت الشكلية داخلة في معنى المثلث دون الوجود حتى يستحيل ان يفهم المثلث انه مثلث الا وقد وجب ان يكون قبل ذلك شكلاً ولست تحتاج في تصورك ماهية المثلث ان يتصور انه موجود فلذلك يمكنك ان تفهم ماهية المثلث وانت شاك في وجوده حتى يبرهن لك انه موجود او ممكن الوجود في الشكل الاول من كتاب اقليدس انتهى ملخصاً واما الثاني اعني عدم كون مفهوم العرض جنساً للتسعة فقد عرفت منا في اوائل مباحث الجواهر ما يكفيك في ذلك وقد قالوا ايضاً ان المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشيء للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته واما الثالث فقد قال الشيخ واما الذين تكلفوا ان يجعلوا بعض هذه داخلاً في بعض وان يحصروها في مقولات اقل عدداً فيظهر لك بطلان هذا المذهب حين نعلمك رسوم هذه وخواصها فيتضح لك انها متباينة غير داخل بعضها في بعضها وان المضاف لا يمكن ان يشمل البواقي لان المضاف الحقيقي لا يحمل على شيء من المقولات الاخر حمل الجنس ولكن يوجد في كل واحد منها بان يعرض له فيكون له نسبة الى شيء يصير بها مضافاً اليه من غير ان يصير المضاف جنساً له وتعرف ذلك ان الشيء لا يصير بسبب انه انسان او انه شيء او نوع شيء مضافاً اليه بل ان ماخذه بعد ذلك من حيث له ذلك فيعرض له ان يكون ماهيته من جهة هذا الاعتبار معقولة بالقياس

الى غيره فان كون زيد في الدار هو نسبته التي هو بها اين وهذه النسبة ليست اضافية بل انما تتم اذا اعتبرت التكرر وجدت الموصوف بالاين يعرض له من حيث هو في الاين ان يصير معقول الماهية بالقياس الى ما هو فيه من حيث هو محوي وذلك حاصل لا من حيث هو اين فقط بل من هذه الحيثية قد عرضت له الاضافة كالبياض فانه من حيث هو بياض شيء ومن حيث انه اشد البياض من الابيض فان ماهيته معقولة بالقياس الى ذلك البياض لا ماهيته انه بياض بل ماهيته انه لا ابيض لكن ليس كون الشيء في المكان الذي هو نسبة طرف واحد هو نفس كون ماهيته معقولة بالقياس الى غيره بل هو موضوع لذلك من حيث يصير النسبة شاملة للطرف الحاوي والمحوي وقال واما الحركة فانها لا يجب ان يكون ان كانت مقولة ان ينفعل فان ذات جنساً وان لم يكن مقولة ان ينفعل فانها لا يجب ان يكون جنساً بل يجب ان يكون مقولة على امثالها بالتشكيك وان يكون ذلك هو المانع من ان يجعل الحركة نفس مقولة ان ينفعل ان امتنع والا فان لم يكن هناك مانع من هذا القبيل فمقولة ان ينفعل من بعينها الحركة وسيرد الكلام عليه في موضعه انتهى واما الرابع فقد قال الشيخ ان هذا شيء يحاوله جمهور المنطقيين وما اراه في بحر الوفا فان التسبيل في تصحيح ذلك يحوج الى الخلاف لما في النظر احدها ان يبين انه لا واحد من هذه المقولات الا ويقال على ما تحته قول الجنس وفي الجوامع الى ان يبين ان حملها على ما تحتها ليس على سبيل الاتفاق في الاسم وليس على سبيل حمل معنى واحد مختلف بالتقدم والتاخر فيكون على سبيل التشكيك وليس ايضاً على سبيل قول اللوازم او الامور الاضافية التي لا يتقوم بها ماهية شيء فانه ان كانت الكيفية مثلاً ليست تقع على الاشياء المجعولة انواعها على شرائط وقوع الجنس لم يكن جنساً لما تحتها بل ان كان حمل ما تحتها على ما هو اخص مما تحتها حمل مقوم صار كل واحد مما تحتها بالحقيقة هو الجنس الاعلى وكان مثلاً الجنس الواحد منها هو الذي يسمى كيفية انفعالية وانفعالات والجنس الاخر مثل الملكات والحالات وكانت الكيفية مقولة عليهما لا على سبيل قول الجنس بل على سبيل اللوازم فكان عدد الاجناس التي بالحقيقة اجناس عالية فوق العدد المذكور وهذا الوجه من تدقيق النظر هو شيء لم يشتغل به احد ممن سلف والوجه الثاني ان يبين ان لا جنس خارج عن هذه المذكورة بعد قسمة الموجود والا ان تبين القسمة المحصلة الى هذه وان سوح في امر التقويم للذات وهو ايضاً مما لم يبلغنا فيه حقيقة والثاني

ان يبينوا بوجه آخر غير القسمة بيانا انه يستحيل ان يكون جنس غير هذه الاجناس لان كان الى مثل ذلك سبيل وما
عندي انهم علموا شيئا يعتد به في ذلك ثم ذكر واحدا من انحاء القسمة المشهورة فيه وزيفها ثم تكلف قسمة اخرى تقريب
السبيل الى هذا الغرض وحاصلها ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف
وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا
فاما كم غير قار فمتى او قار غير منتقل بانتقاله فالملك والا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما
بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة اليه الا
بعارض فيؤول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا ثم قال وهذا ضرب من التقريب متكلف لا اضمن صحة الا انه
اقرب مما حضرني في هذا الباب ويمكن ان يرام فيه وجوه اخرى ويتكلف ولو رايت في ذلك فايدة او وجه حقيقة
لتوخيت ان اقسم قسمة يخرج منه ان يكون اقرب من هذا ولكن التقريب والاقرب اذا لم يبلغا الحق نفسه فهما بعيدان انتهى
فقد ظهر مما ذكرنا ان الحصر في التسعة ليس استقرائيا ايضا بل هو غير تحقيقي والعجب ان صاحب المواقف توهم ان القسمة
المذكورة استدلال من الشيخ على صحة الحصر ثم اعترض عليه بان في هذا التقسيم من الترديدات الناقصة والتعيينات الغير
اللازمة وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضايعا ولزم الرجوع الى الاستقراء من اول الامر طرحا
لمونة هذه المقدمات وان اراد الارشاد الى وجه ضبط ليسهل الاستقراء وتقل الانتشار فلا باس واما الخامس
فما يعرف فيه شي من احد ولا يخفى صعوبة ذلك ولا يكفي ذلك ايضا بل لابد من بيان اشتمال كل واحد منها على اجناس
وهو ايضا مم لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية الا ان يكون المراد من الجنس العالي ههنا ما لا جنس فوقه فيجاز
كون بعضها اجناسا مفردة كما قيل وبالجملة فالذي استقر عليه راي المتاخرين ان هذا الحصر استقرائي ولا يخفى
ان الاستقراء ايضا ضعيف جدا كما اشرنا اليه وقد قيل ان حصر الاجناس العالية للموجودات الممكنة في هذه العشرة
ليس منقولا عن ارسطو بل هو مما احدثه من بعده المبحث الاول في الكم الذي هو اول المقولات التسع على ما قال
الاول الكم وانما جرت العادة بتقديم الكم على غيره من الاعراض لانه اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الاعراض

النسبية اما الاول فلان العدد من الكم ليس مقصورا على الامور المقارنة للمادة بل شامل للامور المفارقة التي لا تقبل
كيفية ولا شيئا غير جاعن جوهرها واما الثاني فلان شيئا من الاعراض النسبية غير متقرر في ذات موضوعه بخلاف
الكم وايضا الكمية اذا شاركت الكيفية في الجواهر فانها تلزم اول جوهر منها وهو الجسم والكيفيات تلزم الجواهر
النوعية السافلة والمتوسطة بتوسط الجسمية كذا في الشفاء وفي هذا المبحث مسائل الاولى في تقسيمه ولم نعرفه اولا
لشهرته وتقرره في الاذهان وهو ان الكم ما يقبل القسمة لذاته والمراد من القسمة ههنا هو الوهمية اي يمكن ان
يفرض فيه شي دون شي سواء كان المفروض واقعا كما في العدد ام لا كما في المقدار لا الانفكاكية لعدم قبول
المقدار اياها ضرورة انعدام المقدار وعدم بقائه عند طريان الانفكاك والقابل حقيقة يجب اجتماعه
مع المقبول فهذه القسمة انما يقبلها المادة باعداد المقدار والمعد لا يجب بقاؤه مع المعد له هذا تعريفه
واما تقسيمه فاشار اليه بقوله فمتصل القار جسم وسطح وخط وغيره اي غير القار الزمان ومنفصله العدد
بيان ذلك ان الكم لما كان مشتملا على الاجزاء اما بالقوة او بالفعل فان كانت بحيث يشترك في حد
اي يكون بين كل جزءين منها امر يكون نسبته اليهما على السواء كالنقطة القاسمة للخط الى نصفين مثلا فانها بحيث
لو اعتبرت نهاية لاحدهما امكن اعتبارها نهاية للآخر ولو اعتبرت بداية لاحدهما امكن اعتبارها بداية للآخر
وهذا هو المراد بالحد المشترك ويجب كونه مخالفا بالحقيقة لما هو حد له لانه بحيث لو انضم اليه او نقص عنه لم يزد
ولم ينقص والا لكان جزءا آخر فيكون القسمة الى اثنين قسمة الى ثلثة فمتصل وان لم يكن اجزاؤه مشتركة في
الحدود كالعشرة فانه ليس بين اجزائه حد بالصفة المذكورة فان السادس مثلا جزء من الستة داخل فيها
وخارج من الاربعة والرابع بالعكس فليس شي منهما مما يشترك فيه الحدان فمنفصل والمتصل ان اجتمعت اجزاؤه
في الوجود فقار وهو ان كان قابلا للقسمة في الجهات الثلث فجسم تعليمي او في الجهتين فسطح او في جهة واحدة
فخط وان لم تجتمع فغير قار وهو قسم واحد هو الزمان لانه قد ثبت في موضعه ان كل متصل بذاته على سبيل التجدد
فهو هيئة حركة وان ذلك هو الزمان كما ان المنفصل قسم واحد هو العدد ولا غير لان حقيقته ما يجتمع من الوحدات

ولا معنى للعدد سوى ذلك قال الشيخ واما الكمية المنفصلة فلا يجوز ان يكون غير العدد فان المنفصل قوامه من متفرقات
والمتفرقات من احاد والاحاد انما نفس المعنى الذي لا ينقسم من حيث هو لا ينقسم او شي فيه الوحدة وهو ذو وحدة
وله وجود آخر حامل للوحدة فالوحدات هي التي لذاتها تجتمع منها شي هو كم منفصل لذاته يكون عدده مبلغ تلك
الوحدات واما الامور التي فيها تلك الوحدات فجملتها حاملة للعدد الذي هو لذاته كم منفصل ثم لا يوجد فيها
معنى كمية منفصلة غير معنى اجتماع تلك الاحاد المسئلة الثانية في خواص الكم وهي ثلثة
الاولى ما اشار اليه بقوله ويشملهما اي المتصل والمنفصل قبول المساواة وعدمها فانهما من الاعراض
الذاتية الاولية للكم من حيث هو كم وانما يعرض لغيره بتوسطه فان الجسم الصغير والكبير متوافقان في الجسمية ومتفاوتان
في المقدار فلو كان قبول المساواة وعدمها لاجل الجسمية لكان كل ما يساوي الجسم الكبير يساوي الجسم الصغير لعدم
تفاوتهما في الجسمية فان قيل هذا الدليل مقلوب لانه لو كان لنفس المقدار لزم مساواة الصغير والكبير
لاشتراكهما في المقدار اجيب بان قبول المساواة وعدمها ليس لمطلق المقدار ليلزم ذلك بل للمقدار الخاص
الذي ليس مشتركا بين الصغير والكبير ولا يمكن ان يكون ذلك القبول للجسمية الخاصة التي هي معروض للمقدار لان تلك الجسمية
لا تخالف جسمية اخرى الا بذلك المقدار كذا قالوا وعليه منع وان كان مكابرة والاولى ما قال المحقق الشريف
ان يقال فان العقل اذا لاحظ المقدار او العدد ولم يلاحظ معهما شيئا آخر امكنه ان يحكم بان واحدا
منهما مساو لآخر او زائد عليه او ناقص منه واذا لاحظ شيئا غير الكم ولم يلاحظ معه مقدارا ولا عددا لم يمكنه ذلك
والثانية قبول القسمة اي بالذات فان غيره انما يقبل القسمة بواسطة الكم لا غير بخلاف الكم فانه يقبلها
لا بواسطة غيره ونقل في شرح المقاصد عن الامام ان هذه الخاصة اي قبول القسمة انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى
لانه لما كانت الاجسام يتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيها ما يقبل المساوات
واللامساوات لذاته وهو المقدار ولا يتصور اللامساواة الا بان يشتمل احدهما على مثل الآخر مع زيادة فلزم ان
يقبل القسمة اي فرض شيء دون شيء انتهى وهو مستفاد من كلام الشيخ حيث قال وهذا الجسم المحسوس ليس يتجزى الا من حيث فيه

بعد

بعد فينقسم ذلك البعد الى ما ينقسم اليه فالجزء له من حيث هو ذو ذلك المقدار لا من حيث هو جسم على الاطلاق او
جسم جوهري فان الجزء له من حيث تفاوت وتساو لا من حيث لا يقبل مفاوتة ومساواة انتهى وفي المواقف فعل
عكس ذلك فانه جعل قبول المساواة واللامساواة فرعا لقبول القسمة وقال لانه اذا فرض اجزاء في كم
فاما ان يوجد بازاء كل جزء مفروض في كم آخر جزء او اكثر او اقل فيتصف الكم الاول بالمساوات او بالزيادة
او بالنقصان الى الكم الثاني انتهى وهو صريح كلام الشيخ حيث نقل عن بعض المتقدمين مرتضيا انه يتولد من ان الكمية تحتمل
التقدير انه يقال مساو وغير مساو انتهى وقال شارح المواقف والظاهر ان ما في الكتاب انما هو في المساوات و
اللامساوات العددية وان عكسه انما هو في المساوات واللامساواة المقدارية انتهى فليتأمل والثالثة امكان
وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يعده ويفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان
الاربعة تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما في المتصل فان السنة تعد بالشهور والشهر بالايام واليوم بالساعات
والذراع تعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع بالشعيرات والشعيرة بالشعرات وقول الامام ان هذه
الخاصة هي التي يصلح التعريف الكم بها لا الاولى لان المساوات لا تعرف الا بالاتفاق في الكم وهو دور ولا الثانية
لان قبول القسمة من عوارض المتصل لا المنفصل فلا يشمله التعريف لا وجه له لان المساوات غير محتاجة الى التعريف
كما عرف هو به ايضا وقبول القسمة اي فرض شيء دون شيء فيهما كما مر اعم من ان يكون الاقسام المفروضة حاصلة
بالفعل او بالقوة على ما عرفت واما ما في المواقف من انه احد القسمة الانفكاكية فهو اخذ الامام تصريح في هذا
الموضع بان الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار كذا في شرح المقاصد المسئلة الثالثة
في تقسيم الكم الى الكم بالذات وهو الذي عد من المقولات والى الكم بالعرض وهو ما له ارتباط بالكم بالذات مصحح لاجراء
اوصافه عليه وذلك اما بالمحلية كالجسم او بالحالية في نفس الكم كالشكل او في محل الكم كالسواد والبياض واما
بتعلق وراء هذه التعلقات مصحح لاجراء الاوصاف كالتناهي واللاتناهي في القوة باعتبار آثارها في الشدة او
المدة او العدة والى هذا التقسيم اشار بقوله وهو ذاتي وعرضي وقد يكون كم واحد كما بالذات وكما بالعرض

باعتبارين كالزمان فانه كم بالذات باعتبار ذاته وكم بالعرض باعتبار انطباقه على المسافة وتوسط الحركة و يعرض ثاني القسمين في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل وهو المنفصل فيما لاولهما اي لاولهما فيهما بعض لاول جزئي القسمين وهو المتصل فيهما اي في الذاتي والعرضي والحاصل ان الكم المنفصل يعرض للكم المتصل الذاتي والكم المتصل العرضي اذ العدد مما يعرض جميع الاشياء وقد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولك خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض المسئلة الرابعة في نفي التضاد عن الكم وهو من خواص الاضافية لمشاركة الجوهر معه في هذا الحكم كما مر سابقا قال في الشفاء نقلا عن بعض المتقدمين ان للكمية خاصيتين اوليتين احديهما ان الكمية تحتمل التقدير والاخرى ان الكمية لا مضاد لها ثم انه قد تتولد من هاتين الخاصيتين خاصيتان اخريان فيتولد من ان الكمية تحتمل التقدير انه يقال مساو وغير مساو ويتولد من انها لا مضاد لها انها لا تقبل الاشد والاضعف ثم قال فنقول نحن ان الخاصية الاولى للكمية مرتبة يتضح لنا الوقوف على معنى الكمية وانها لذاتها لا لشيء آخر تحتمل ان يوقع فيها التقدير واما انها لا مضاد لها فامر لا ينتقل الذهن من الوقوف عليه الى التفطن بماهية الكم وكيف وهذه مما يشارك الجوهر فيها فانها من الخواص التي بالقياس الى التي على الاطلاق ثم احتج على نفي المضادة بان الكميات المتصلة قد تتوارد معا في موضوع واحد وبعضها نهايات لبعض وان المنفصلات كيف يمكن ان يعرض لواحد منها ضد وان كان شيء وضع ضدا للاثنين والثلثة من جملتها مثلا فهناك شيء هو ابعد منه كلها للاثنين والثلثة وهو العدد الازيد منه انتهى وفيه دلالة على ان الجسم التعليمي والسطح والخط جميعا حالة في الجسم الطبيعي لكن بعضها بتوسط البعض وان الجسم الطبيعي موضوع لها جميعا كما مر في مباحث الجواهر وان الاجتماع بالتوسط لا ينافي في الضدية والى هذا اشار المص بقوله وفي حصول التنافي اي الاجتماع في الموضوع في المتصلات وعدم الشرط اي غاية الخلاف في المنفصلات دلالة على انتفاء الضدية في الكم مطلقا ثم اشار الى الخاصية المتولدة من نفي التضاد بقوله ويوصف اي الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها فانه يقال هذا الخط ازيد او انقص من ذلك الخط وان هذا العدد ازيد واكثر

اوالنقص

او انقص واقل من ذلك العدد ولا يقال ان هذا الخط او العدد اشد او اضعف من ذلك الخط او العدد والسبب في ذلك هو ان الشدة عبارة عن بعد احد الضدين من الضد الآخر والضعف عبارة عن قربه منه كما يقال هذه الحرارة اشد من تلك الحرارة فان معناه ان هذه الحرارة ابعد بالقياس الى البرودة من تلك الحرارة وتلك الحرارة اقرب الى البرودة من هذه الحرارة وكذا الحال في قولنا هذا السواد اشد من ذلك السواد فان معناه ان هذا ابعد من البياض وذلك اقرب اليه الى غير ذلك من الامثلة فتحقق الشدة والضعف فرع تحقق التضاد فيه بخلاف الزيادة والكثرة ومقابليهما فتدبر المسئلة الخامسة في ان كلا من الجسم التعليمي والخط والسطح وان كان في وجوده محتاجا الى المادة لكن يمكن اعتباره من حيث هو هو من غير التفات الى المادة بحيث يكون من هذه الحيثية مناطا لكثير من الاحكام فان العلوم الرياضيات كلها مبتنية على هذا الاعتبار المأخوذ من هذه الحيثية والى هذا اشار بقوله وانواع المتصل القار من الجسم التعليمي والسطح والخط قد تكون تعليمية اي مأخوذة بحيث تنسب الى التعاليم لانهم كانوا يبتدئون بها في تعليم صبيانهم رياضة للنفوس وتأنيسا لها باليقينيات وتبعيدا لها عن الغلط لكونها علوما وثيقة ومع ذلك متسقة فلا تضل الفكر فيها وان كانت تلك الانواع مختلفة بنوع من الاعتبارات وهو ان الجسم التعليمي من جملتها كما يمكن اعتباره من حيث هو هو اعتباره لا بشرط شيء يمكن اعتباره بشرط لا شيء ايضا وقد مر الفرق بينهما سابقا بخلاف السطح والخط فانه لا يمكن اعتبارهما بشرط لا شيء فانا لا يمكننا ان نتخيل بعدا ممتدا في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد والعمق فيمتنع تخيل السطح بشرط عدم الجسم التعليمي اعني ان يحضر صورة السطح حاصلة في الخيال ولا يكون صورة الجسم التعليمي حاصلة فيه بل المتخيل لنا عند تخيلنا السطح هو الجسم التعليمي المتناهي ويكون طرفه سطحا وانما قيدنا بالمتناهي اذ لا يمكن تخيل الغير المتناهي كما لا يمكن وجوده بل الممكن انما هو تعقله فقط وكذا الكلام في الخط بل في النقطة ايضا وان لم يكن مما تحس بصورة فهذه الامور من النقط والخط والسطح انما يمكن تعقلها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها من حيث هي نقطة فقط وخط فقط وسطح فقط وان امكن تخيل كل منها من حيث هو هو اعني انه يمكن تخيل السطح من حيث هو من غير التفات

الى الجسم التعليمي وان كان معه وتخيل الخط من غير التفات الى السطح وان كان معه وتخيل النقطة من غير التفات الى الخط
وان كان معها فان الجسم التعليمي فانه يمكن تخيله فقط اى بشرط تجرده عن الجسم الطبيعي كما يمكن تخيله من حيث هو اى من غير
التفات الى الجسم الطبيعي هذا خلاصة ما افاده المحقق الشريف والمراد بتخيل الغير المتناهي ان يكون الصورة الخيالية غير
متناهية فلا يرد ان مساواة الصورة لذي الصورة غير لازمة فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الخيالية
في القوة متناهية على ما توهم الشارح القوشجي كيف واذا كان صورته متناهية وهو في الوجود متناه فاين الجسم
المتخيل الغير المتناهي والمراد بتخيل الخط مثلا من غير التفات الى السطح انما هو اعتبار الخيال من جملة المتخيل الذي هو
مجموع الخط والسطح اياه والتفاته اليه من دون ان يعتبر السطح معه فيكون صورة السطح ايضا حاصلة في الخيال لكنها
ليست ملتفتا اليها في هذه الملاحظة فلا منافاة بين امكان تخيل الخط بهذا المعنى وبين عدم امكان تخيله على
ما توهم الشارح القوشجي ايضا فان المراد هو عدم امكان تخيل الخط فقط من دون ان يكون صورة السطح حاصلة
في الخيال كما بينا المسئلة السادسة في اثبات عرضية الكم وسلك المصنف في ذلك طريقين الاول اثبات
عرضية طبيعة الكم المطلق بما هو كم من غير التفات الى انواعه لانه اذا ثبت عرضية الطبيعة ثبت عرضية جميع
افرادها والى هذا الطريق اشار بقوله وتخلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو يعطي عرضيته
اي عرضية الكم مطلقا بيان ذلك ان السؤال بما هو سؤال عن حقيقة الشيء فما يقال في جوابه ينبغي ان يكون منبئا
عن حقيقته والمنبئ عن حقيقة الشيء اذا كان الشيء مركبا من الجنس والفصل انما هو حده المركب منهما واذا كان بسيطا
لا تركيب فيه كما في الاجناس العالية انما هو حده المأخوذ من لوازمه الذاتية المنتزعة من حاق الشيء فانه في
افادة كنه الشيء ليس باقل من الحد المركب من الجنس والفصل كما ثبت في موضعه وصرح به الشيخ وحد الكم كما عرفت ما يقبل
القسمة لذاته على المشهور او امر اخر مما هو مأخوذ من خواصه الذاتية التي قد مرت وقد تخلف عنه ما يدل على الجوهرية
كما لا يخفى على من نظر فيه فلو كان جوهرا لما تخلف وهذا الذي حملنا كلامه عليه هو الظاهر من كلامه اولى مما حمله عليه
الشارحون وهو ان معنى الجوهرية قد تخلف عما يقال في جواب السؤال عن نوع نوع من الكم اي عن حد الجسم والخط والسطح

والزمان

والزمان والعدد ثم اعترضوا عليه بمنع بطلان التالي وان ما ذكر في تعريفات هذه الانواع مما تخلف معنى
الجوهرية عنه لعله من قبيل الخواص التي لا يقال عليها في جواب ما هو الثاني في اثبات عرضية كل نوع نوع من انواع
الكم على حدة اما عرضية الجسم التعليمي فالدليل عليه هو تبدله مع بقاء الجسمية المتشخصة كما يشاهد في الشمعة المدورة تارة و
المكعبة اخرى الى غير ذلك من الاشكال مع بقاء جسميتها المعينة وهذا المتبدل هو نفس بعد الشمعة المسمى بالجسم التعليمي لا
امر اخر عارض له اذ لا نعني ببعد الشمعة الا هذا الطول والعرض والعمق باعيانها فهذا المقدار يزول والجسمية باقية
فلو كان جوهرا لكان اما نفس الجسمية واما ذاتيا لها وعلى التقديرين يمتنع بقاؤها مع زواله والى هذا
اشار بقوله والتبدل مع بقاء الحقيقة واما الدليل الخاص باثبات عرضية السطح فهو ان السطح انما يعرض
للجسم بواسطة التناهي وهو ليس من مقولاته لافتقاره الى الاستدلال عليه كما مر وما يثبت لشيء بواسطة اجنبية لا يمكن ان
يكون ذاتيا له فهو خارج عن الجسم عارض له وهو المطلوب والى هذا اشار بقوله وافتقار التناهي الى برهان
واما الدليل الخاص بالخط فهو ان الجسم قد يوجد بدون الخط كما في الكرة الحقيقية وتحقق الشيء بدون مقومه
محال فالخط ليس بمقوم للجسم بل عرض وهو المطلوب وهذا معنى قوله وثبوت الكرة الحقيقية واما الدليل
الخاص بالزمان فهو انه مفتقر الى الحركة لكونه مقدارا لها وهي عرض والمفتقر الى العرض عرض وهذا معنى قوله و
الافتقار الى عرض واما الدليل المختص بالعدد فهو انه متقوم من الوحدات كما مر سابقا وهي اعراض لانها و
المتقوم من العرض لا يكون جوهرا وهذا معنى قوله والتقوم به اي بالعرض وقوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح
والخط والزمان والعدد ونشر على ترتيب اللف وهو خبر المبتدأ المسئلة السابعة في اثبات وجودية السطح والخط
بل النقطة ايضا وان لم يكن مما نحن فيه لاشتراكها معهما في الظرفية فان السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة
طرف للخط خلافا للمتكلمين فانهم قائلون بعدميتها وبيان ذلك ان الطرف وان كان نهاية لذي الطرف والنهاية
عدمية لكنه ليس نفس النهاية بل ما به النهاية اذ هو امر ينتهي به الشيء فهو امر وجودي متصف بالعدمي وليس في نفسه بعدمي
والى هذا اشار بقوله وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة فان

النهاية عدمية لكنها متصفة بالاضافة الى ذي النهاية وليست بنفس الاضافة الا ان السطح امر مبهم ومنقطع
به الجسم فان نهايته والانقطاع عدمي متصف بالاضافة الى الجسم وكذا الخط والنقطة وقد نبه على وجودية الاطراف
بانها محاذية النهاية فيجب كونها موجودة وهو ضعيف لجواز الاشارة الى العدمي باعتبار المحل وبانها بها الملاقات
بين موجودين فان السطح مما به تلاقي جسم مع جسم فيجب كونها موجودة لامتناع الملاقاة بين الموجود ين
بمعدوم بالضرورة ومستند المتكلمين ما اشرنا اليه وهو توهم كونها نفس النهاية وقد عرفت بطلانه وانه يلزم
التداخل عند ملاقاة السطحين مثلا لوجوب كونها بالاسر والالزم كون السطح ذا عمق والجواب منع امتناع
التداخل في جهة لا بعد للمتداخلين فيها وقد مر في مباحث الجواهر ولما انجر الكلام باعتبار ذكر الاطراف
الى النهاية او الاشارة الى ان النهاية وعدمها مما يعرضان الكم من حيث هو كم بالذات ولغيرهما
بواسطتها فقال والجنس اي الكم من حيث هو كم فانه جنس من الاجناس العالية قريب للمتصل والمنفصل وبعيد
لانواع المتصل معروض التناهي وعدمه بمعنى عدم الملكة وهما اعتباريان ولبيان الامور
العينية وهو ظاهر المبحث الثاني في الكيف وهو الثاني من المقولات التسع عرضا قال الثاني الكيف
وفيه مطالب الاول في تعريفه وتقسيمه اعلم ان الاجناس العالية لا يمكن تحديدها بالجنس والفصل ولا رسمها
التام لبساطتها بل رسمها بالخواص واللوازم مما لم يجده والكيف خاصة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم
وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية
ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى فقالوا
هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فبذكر العرض خرج الجوهر وبذكر القسمة خرج الكم وبالنسبة الاعراض
النسبية ومن لم يجعل النقطة والوحدة من الكيف زاد قيد ولا لاقسمة وزاد بعضهم قيد اقتضاء اوليا
لادخال العلم بالبسيط فان اقتضاءه للاقسمة ليس اوليا بل بواسطة المعلوم ولا حاجة اليه مع قيد لذاته
كذا في شرح القوشجي وما ذكرنا اولا هو المطابق لما عرف الشيخ الكيفية به حيث

قال الكيفية كل هيئة قارة في موصوف بها لا يوجب تقديره ولا تقتضيه ويصلح تصورها من غير ان يحوج
فيها الى التفات الى نسبة يكون الى غير تلك الهيئة ثم قال وهذا ضرب من البيان يتعلق بان يثبت ثم
تعرف بسلوب امور غير اشهر والى هذا التعريف اشار المص بقوله ويرسم بقيود عدمية تخصه جملتها
واما تقسيمه فكما قال واقسامه اربعة بالاستقراء الاول الكيفيات المحسوسة كالحرارة والبرودة والثاني الكيفيات
الاستعدادية كالصلابة واللين والثالث الكيفيات النفسانية كالعلم والقدرة والرابع الكيفيات المختصة
بالكميات كالاستقامة والانحناء ووجه الضبط ان يقال الكيف اما مختص بالكم اولا فالاول هو الرابع
والثاني اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة ام لا فالاول هو الاول والثاني اما كمال او استعداد نحو الكمال
فالاول هو الثالث والثاني هو الثاني او يقال الكيف اما مختص بذوات الانفس وهو الثالث اولا فاما
ان يختص بالكميات وهو الرابع اولا فاما استعداد وهو الثاني واما فعل وهو الاول الى غير ذلك من الوجوه
التي قيلت فيه فان جميعها للضبط لا للحصر العقلي المطلب الثاني في تقسيم الكيفيات المحسوسة وبيان احكامها
العامة اما تقسيمها فالكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات
لكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالاول كما في المركبات مثل حلاوة
العسل والثاني كما في البسائط مثل حرارة النار فانها ليست تابعة للمزاج لكنها من حيث هي حرارة قد
توجد تابعة للمزاج ولان الحواس تنفعل منها وفيه ان الاشكال والحركات ايضا كذلك ويندفع بان وجه
التسمية لا يجب اطراده ولو زيد قيد الاولية بان يقال تنفعل الحواس منها اولا لخرجت الاشكال والحركات
لكن يخرج الخفة والثقل ايضا عند من لم يجعلهما من المحسوسات الاولية وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل
سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شبيهة بالنسب بان تنفعل فسميت بها تمييزا لها عن الراسخة وتنبيها على تلك
المشابهة والى هذا التقسيم اشار بقوله فالمحسوسات اما انفعاليات واما انفعالات وانما بدء بالمحسوسات
لكونها اظهر الاقسام الاربعة وتقدير الكلام فالقسم الاول المحسوسات وهي اما انفعاليات واما انفعالات

وانما قلنا ذلك لما سيأتي في القسم الثاني واما احكامها العامة فمنها ما اشار اليه بقوله وهي اي الكيفيات
المحسوسة مغايرة للاشكال خلافا لجمع من الاوايل القايلين بتركب الاجسام من الاجزاء الصغار الصلبة
القابلة للانقسام الوهمي دون الخارجي حيث زعموا ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال فالتي يحيط بها اربع
مثلثات يكون محددة الاطراف مفرقة الاتصال العضو فيحس منها الحرارة والتي يحيط بها ست مثلثات
يكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فيحس منها البرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع
العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والذي يملاء خلل هذا التقطيع هو الحلو وكذا في
الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو
الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض والمشاؤن
ابطلوا هذا الزعم بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة ولو كان بواسطة السطوح والالوان
والطعوم والروايح غير مدركة باللمس فالاشكال مغايرة لها وثانيهما ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال
ليست بمتضادة والى هذين الجوابين اشار المص بقوله لاختلافهما بالحمل حيث يحمل اي على الاشكال
دون هذه الكيفيات وشيء آخر على هذه الكيفيات دون الاشكال كما عرفت في الجوابين فان قيل على
الاول لا ندعي كون الاشكال نفس هذه الكيفيات بل ان اختلافها يوجب هيآت حاصلة في الحواس و
المحسوس هو تلك الهيآت فقط وعلى الثاني انه ان اريد بالتضاد المشهوري فلا نم ان الاشكال غير متضادة
بهذا المعنى وان اريد به الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم ان لا يكون الاشكال كيفيات
من الاطراف فجاز ان يكون كيفيات من الاوساط قلنا اما على الاول فالجواب ان تلك الهيآت الحاصلة في الحواس
مغايرة للاشكال لان الاشكال ملموسة والهيآت الحاصلة في الباصرة والسامعة والذايقة والشامة ليست
بملموسة ويجب كونها اشباحا للهيآت الخارجية لان ما في الحس لو لم يجب ان يكون مثالا لما في الخارج لارتفع الامان
عن المشاهدات وليست تلك الهيآت الحاصلة في الحواس امثلة للاشكال للمغايرة فيجب ان يكون في الخارج هيآت مغايرة

للاشكال

للاشكال يكون تلك الامثلة امثلة لها وهو المطلوب واما على الثاني فان نفي التضاد في الاشكال فرع نفي التضاد
في الكم لانها من الكيفيات المختصة بالكميات وقد مر ثبوت الاصل فيجب ثبوت الفرع وقد يجاب ايضا بان جنس
الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فتغايران قطعا اذ مع مغايرة
الجنس لا يتصور الاتحاد في الانواع التي تحتهما ومنها ان هذه الكيفيات مغايرة للمزاج لعمومها اي في التحقق
يعني ان هذه الكيفيات قد يتحقق بدون المزاج كما في البسايط والمزاج لا يتحقق بدون الكيفية المحسوسة لانه
انما يحصل من تفاعل الكيفيات الاربع كما مر فيكون هذه الكيفيات اعم تحققا من المزاج فهي مغايرة له لا محالة
المطلب الثالث في الاحوال المختصة بكل نوع نوع من الانواع الخمسة من هذه الكيفيات المحسوسة وفي هذا المطلب
مسايل الاولى في احوال الملموسات وانما قدم الملموسات لانها اوايل المحسوسات لما مر في بحث اللمس وكما ان الملموسات
سميت اوايل المحسوسات كذلك الكيفيات الاربع منها سميت اوايل الملموسات على ما قال فمنها اوايل الملموسات
وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لكونها ملموسة بالذات وبالاصالة والبواقي
اي اللطافة والغلظ والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف واللين والصلابة والخشونة والملاسة
والخفة والثقل منتهية اليها ومدركة بتوسطها واما ما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموسان بلا توسط
فممنوع واما لو سلم ذلك فلا ينفع في دفع الايراد بهما لما قيل انهما من مقولة الوضع لا من مقولة الكيف عند بعضهم
لان الكلام مع من قال بكونهما من الكيفيات الملموسة على ما عليه الجمهور واعلم ان الشيخ قال في فصل الاسطقسات
من الطبيعيات ان الكيفيات المنسوبة الى اللمس مختلفة المراتب فليس كلها في درجة واحدة بل بعضها اقدم من
بعض ويشتمل على جملتها هذه التعديد ثم عددها كما عددنا فهذا الكلام يدل على كون بعضها بلا توسط وبعضها
بتوسط واما هذا التخصيص الذي قد فعله المص من جعل ما سوى الاربعة جميعا مدركة بالتوسط فلا يخلو عن اشكال كما لا
يخفى على المتامل فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات فليس المراد من هذا الكلام تعريف الحرارة فان
المحسوسات غنية عن التعريف اذ لا اظهر منها فان قيل المحسوس هو جزئيات الحرارة مثلا لا ماهيتها الكلية قلنا

فيجاز تعريفها فلعل احساس الجزئيات يعد النفس لمعرفة الماهية الكلية موقوفيته بما قبل ظهور اثر الاحساس ولا
يحصل مثلها في التعريفات هذا بل المقصود من التنبيه على مفهوم اسمها بذكر بعض خواصها وهذه الخاصة
اعني كونها تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات وان كانت اشهر خواصها الا انها تابعة لخاصة اخرى
هي التحريك الى فوق قال الشيخ في رسالة الحدود الحرارة كيفية فعلية محركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها
الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات انتهى فالسبب في جمعها المتشاكلات وتفريقها المختلفات
هو انها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب اذا اثرت الحرارة فيه كان الطف اقبل للتصعيد كالهواء فانه
اقبل من الماء وهو من الارض والاقبل يتبادر الى الصعود وقبل الابطاء فيتفرق الاجسام المختلفة الطبايع التي حدث
المركب من التيامها ويحدث عند التفرق اجتماع المتشاكلات لمقتضى طبايعها مع زوال القاسر فان قيل الحرارة
قد تفرق المتماثلات كاجزاء الماء فانها تصعدها بالتبخير فيفرق بعضها عن بعض وقد تجمع المختلفات كصفرة البيض
وبياضه فان الحرارة اذا اثرت فيه زادتهما تلازما واجتماعا مع اختلافهما قلنا فعل الحرارة في الماء احالة
له الى الهواء لا تفريق فان الحرارة اذا اثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه
يختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا وفي البيض احالة في القوام لا جمع
فانها لحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تاثير الحرارة
هذا هو المستفاد من الشفاء وبالجملة فالخاصة الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك
بحسب اختلاف القوام اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير الى غير ذلك والتفصيل على ما في شرح المقاصد ان تاثير
الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في الكيف ثم افضى به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء
نارا وربما يلزم تفرق المتشاكلات بان تتميز الاجزاء الهوائية في الماء وتتبعها ما يخالطها من الاجزاء المائية
وان كان مركبا فان لم يشتد التحام بسائطه ولا احتاج فان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة
وتبعه انضمام كل الى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام بسائطه فان كان

اللطيف

اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد
جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان
لم يكن غالبا جدا احدث تسييلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدث مجرد
سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال اخر يعرفها اصحاب الاكسير وعدم حصول التصعد او التفرق بناء
على مانع لا ينافي كون خاصيتها التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات والبرودة بالعكس فانها
اذا اثرت في المركب المتخالف الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفرقها ومن جمعها
للمختلفات وهو يستلزم انفكاك كل منها عن مشاكله كما هو مقتضى التجميد والتكثيف فيحصل منها تفريق المتشاكلات الخ
وهما اي الحرارة والبرودة متضادتان لان كلا منهما وجودي محسوس بالذات مع غاية الخلاف بينهما
فبطل ما قيل من ان البرودة عدم الحرارة من باب العدم والملكة لا العدم المطلق فان عدم الحرارة في الفلك ليس
برودة وذلك لان العدم ليس بمحسوس بالذات بخلاف البرودة ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة
للكيفية في الحقيقة اعلم ان لفظ الحرارة يطلق على اربعة معان الاول الحرارة العنصرية وهي حرارة
النار الثاني الحرارة الكوكبية كالحرارة المحسوسة من تاثير الشمس الثالث الحرارة الحادثة من الحركة الرابع الحرارة الغريزية
التي هي آلة الطبيعة في افعالها في النبات والحيوان وهذا اعني جعل الحرارة الغريزية معنى على حدة انما هو على المذهب
الاصح وهو مذهب ارسطاطاليس على ما نقل انه قال الحرارة التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي
الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه
بعيد عن التضاد والظاهر ان مراده انها من جنس النفس وقواها واما على مذهب جالينوس واختاره الامام فهي الحرارة النارية
المعتدلة بالمزاج واستدل على كونها مخالفة للحرارة النارية باختصاصها بمقاومة الحرارة الغريبة ورفعها عن
الاستيلاء على الرطوبات الغريزية حرارة السموم لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع بها ضرر
الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هي

من جهة ان الحرارة الغريبة تحاول التفريق والغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة
الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلة في
ذلك المركب دون الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما يفعل
فعل الاخرى هذا ثم الظاهر ان هذه المعاني الاربعة المتخالفة بالماهية مشتركة في مفهوم مطلق الحرارة وهي الكيفية المحسوسة
المخصوصة وهي جنس لهذه الاربعة لا انها مشتركة لفظا بينها على ما توهم وتبادر من ظاهر عبارة المص فان الظاهر ان
الكيفية المذكورة في هذه العبارة هي الكيفية المبحوث عنها وهي مطلق الكيفية المحسوسة المخصوصة لكن التحقيق ان مراد
المص ليس ذلك بل مراده من الكيفية في هذه العبارة هي الحرارة النارية للاستعمال الغالب كما حملها عليها الشارح
القديم بان نعم لو اطلق لفظ الحرارة على الحار ايضا اصطلاحا كان لهذا التبادر وجه بان يكون مراده من المعاني الاخر
النار والاجرام النيرة السماوية والحار الغريزي اعني الروح فيكون لفظ الحرارة لفظا مشتركا بين الكيفية المحسوسة
المخصوصة وبين كل واحد من هذه المعاني الثلثة والرطوبة كيفية يقتضي سهولة التشكل واليبوسة
بالعكس اشارة الى ما قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الانحصار والتشكل
بشكل الحاوي الغريب وسهل الترك له واليبوسة هي الكيفية التي لها يعسر انحصار الجسم وتشكله من غيره وبها يعسر تركه لذلك
وقال ايضا وتتبع بعض الاجسام الرطبة الجوهر امر وهو الملاصقة والملازمة لما يماسه من جهة كالماء حتى ان الجمهور
يظنون ان الرطوبة حقيقتها هذه الكيفية لكنهم شاهدوا ان الجسم كلما كان ارق كان اقل التصاقا واشد تماسكا
بما يلامسه وكلما كان اغلظ كان اشد واكثر ملازمة والماء اللطيف الجيد اذا غمر فيه الاصبع كان ما يلزم الاصبع
منه اقل مما يلزم من الماء الغليظ او الدهن او العسل فاذن هذه الخاصية لا يلزم الجسم من جهة ما هو رطب مطلقا
والا لكان ما هو ارطب وارق من الرطوبات اشد لزوما والتصاقا بل هذا لازم للكثافة والغلظ اذا اقترنا
بالرطوبة بل يجب للرطوبة سهولة التحدد والتشكل بغيره مع سهولة الترك وضعف الامساك كما ان اليابس يلزمه الثبات
على ما يؤمر من الشكل مع معاوقة في قبوله فيجب ان يحقق ان الرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم قابلا للنحو الاول

القبول

117

من القبول واليبوسة هي الكيفية التي بها يكون الجسم قابلا للنحو الثاني من القبول ولا يستبعد ان يكون الهواء رطبا وان كان
لا يلتصق اذ الالتصاق ليس لنفس كون الشيء رطبا بل للغلظ والهواء اذا اغلظ فصار ماء صار ايضا على صفة الملازمة
والالتصاق هذا كلام الشفاء فما في كتب المتاخرين من ان الرطوبة قد تفسر بسهولة الالتصاق والانفصال اخرج
من هنا وقد اختاره الامام وفسرها في المواقف بهذا التفسير وقال في شرح المقاصد ان في كلام بعض المتقدمين
ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه وفهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضي التصاق الجسم ثم
قال ورده ابن سينا بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل
ارطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول التشكل وتركه فهي كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل وسهل الترك
للشكل واجاب الامام بان المعتبر فيها سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم
لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نم ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل ادوم واكثر ملازمة
ولا عبرة بذلك في الرطوبة كيف وظاهر انه ليس اسهل انفصالا فيلزم ان لا يكون اسهل التصاقا ثم قال ولكان
مراد الامام تاويل كلامهم بما ذكر والا فاعتراض ابن سينا انما هو على ما نقل من كلامهم لا على تفسير الرطوبة
بسهولة الالتصاق على ان ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال ممنوع انتهى ثم انه قد اعترض
على التفسير الاول بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها
وبطلانه ظاهر والجواب ان النار الصرفة محسوسة والنار المحسوسة غير صرفة ومع ذلك فانه يعرض للاجسام من غير
موضعها الطبيعية ان يحفظ اشكالها المواتية للحركة كالماء المصبوب في القصاع كذا في الشفاء ومنها انه لو وجب
كون الهواء رطبا وبطل اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس تفيده استمساكا كما في الشمع وخلط الهواء بالتراب
ليس كذلك والجواب ان ذلك الاتفاق انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع
بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي من المحسوسات انما هي البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان
الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس منه برطوبة كذا في شرح المقاصد ومنها انه يوجب ان يكون المعتبر في اليبوسة صعوبة

والانفصال فان الهواء لا يعسر فيه وكلامهم لا ينفصل
اصلا ولا التصوق فيه بل الالتصاق ع

قبول الاشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين
كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا بسهولة و
الصلابة كيفية تقتضي ممانعة من قبول الغمز ويكون للشيء بها بقاء شكل وشدة مقاومة نحو الانفعال فيغايران
الرطوبة واليبوسة كما يأتي عن قريب ومنها انه توجب كون الهواء ارطب من الماء لكونه اسهل قبولا للاشكال ولزمه
باطل والجواب ان بطلان ذلك ممنوع بل الشيخ صرح بان سلطان النار الحرارة وسلطان الهواء الرطوبة وسلطان
الماء البرودة وسلطان الارض اليبوسة هذا واعلم انه قد مر انفا ان الرطوبة قد يطلق على البلة وتحقيق
ذلك على ما في الشفاء حيث قال واما البلة فمعلوم ان سببها رطوبة جسم رطب جار على غيره فانه يبتل رطب
الجوهر مبتل ومنتقع فرطب الجوهر هو الجسم الذي كيفية الرطوبة تقارن مادته ويكون لها كونا اوليا
مثل الماء واما المبتل فهو الجسم الذي انما رطب برطوبة جسم آخر تلك الرطوبة لا اولية لكن في ذلك الجسم قد فارقه
فقيل انه مبتل فيصلح ان يخص باسم المبتل ما كان هذا الجسم جاريا على ظاهره ويصلح ان يقال على التعميم
حتى يكون المبتل كل جسم ترطب برطوبة غريبة لكن المنتقع لا يكون منتقعا الا ان يكون الرطب الغريب جرى فيه
ونفذ الى باطنه فالمنتقع من الوجه الثاني كالنوع من المبتل ومن الوجه الاول مباين له غير داخل فيه والجاف بازاء
المبتل كما ان اليابس بازاء الرطب انتهى ملخصا واما ما وقع في شرح القوشجي من ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال لها البلة
فلا اعلم له وجها وفي شرح المواقف انه قد يطلق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر هذا وهما اي الرطوبة
واليبوسة مغايرتان للين والصلابة وانما ذكر ذلك اشارة الى دفع توهم كونهما عينهما كما مر في
الوجه الثالث من الاعتراض وقد عرفت وجه المغايرة في الجواب عن ذلك الاعتراض واعلم ان الخفة والثقل
وان لم يكونا من اوائل الملموسات على ما صرح به المص وغرضه ههنا البحث عن الملموسات الاولية لكن يتعلق بهما
من حيث جنسهما اعني الميل مباحث شريفة ينبغي ايرادها ههنا فلذلك اراد البحث عنهما وكل منهما قد يؤخذ مطلقا
وقد يؤخذ مضافا على ما قال والثقل كيفية يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه اي مركز ثقله

وهو نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس اي كيفية
يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق محدبه على مقعر فلك القمر الذي هو منتهى الحركة المستقيمة فيطفو فوق العناصر كلها و
هذا ايضا اذا كانت الخفة مطلقة ويقالان بالاضافة باعتبارين فالثقل الاضافي باعتبار كيفية يقتضي
بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه
يطفو على الارض ويرسب في الهواء وباعتبار آخر كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت
الارض سابقة الى المركز قال الشيخ وهذا اقرب من الاول وليس به فان هذا باعتباره وهو مشارك الارض في
حركته الى الوسط ولكنه يبطؤ ويتخلف عنها واما ذلك فاعتباره من حيث لا يريد من الوسط الحد الذي يريده الارض بعينه
وهذا الاعتبار غير ذلك وكيف لا وربما شارك البطيء السريع في الغاية اذا كان اختلافهما بالصغر والكبر انتهى
وكذا الخفة الاضافية باعتبار كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط
لكنه لم يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء وباعتبار آخر كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك
بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط واعترض على ذلك بان ما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار
الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل
ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء والارض
اعظم من مسافة مكاني النار والهواء وانه متناقض واجاب عنه المحقق الشريف بانا نفرض كرة الماء بحيث تماس
مقعرها مقعر الفلك فانها حينئذ تتحرك بطبعها الى ان تماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة مكاني النار و
الهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها حينئذ تتحرك بطبعها الى ان تماس محدبها مقعر
الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكبر من الثانية وهذا الجواب لا يجدي نفعا
فان فرض كرة الماء بحيث تماس مقعرها مقعر الفلك فرض امر ممتنع على قواعدهم ولا ينبغي بناء الحكم الممكن على الامر
الممتنع بل الحق في الجواب ان يقال لا نسلم لزوم كون تحيز النار والهواء اعظم من تحيز الماء والارض مقابل من تحيز الارض

فقط والمراد من الثخن مقدار ما بين المحدب والمقعر في الكرة المجوفة وما بين المحيط والمركز في الكرة المصمتة كما في الارض
بيان ذلك ان كرة الماء اذا فرضت في مكان كرة النار فالمكان الاصلي للماء لم يبق خاليا لامتناع الخلاء بل تشغله
كرة الهواء وتشغل مكان الهواء كرة النار فاذا تحركت كرة الماء بطبعها من حيز النار الى ان تصل الى سطح
الارض فهي قطعت مسافة ثخن النار والهواء الواقعين في غير حيزهما لضرورة الخلاء وهذه المسافة اكثر من مسافة
ثخن الارض اعني نصف قطرها لانه قد سبق الى الاذهان وتقرر في الاوهام تساوي ثخان كرات العناصر
بعضها مع بعض وان لم يبرهن عليه سوى القدر كما في التوقيفات الرسمية ويمكن ايضا ان يقال ان المراد من
الاكثر ههنا هو العددي لا المقداري اي مسافة اكثر العناصر فليتدبر وفيه منع ما اورده الشارح القوشجي على المحقق
الشريف من انه كما لم يبرهن على كون ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر كذلك لم يبرهن على كون ثخن ثلثة عناصر
اعظم من ثخن عنصرين هذا واعترض على ما ذكر في الاضافيين بالاعتبار الثاني ايضا بان الارض والهواء
اذا فرضا عند المحيط وخليا وطبعهما تحركا نحو المركز وكانت الارض سابقة فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا
مضافا وكذا النار والماء اذا فرضا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم
ان يكون الماء خفيفا مضافا والجواب ان الهواء على هذا الاعتبار لا يتحرك بالطبع عن المحيط لكونه مطلوبا
له بالطبع نعم لو صادفته النار هناك لرفعته بالقسر نحو المركز وكذا الماء لا يتحرك بالطبع على هذا الاعتبار
عن المركز لكونه مطلوبا له بالطبع فاذا صادفته الارض هناك دفعته بالقسر نحو المحيط فلا يلزم ما ذكر ولما فرغ
عن ذكر الخفة والثقل اراد ان يذكر جنسيهما وهو الميل وهو المدافعة المحسوسة من الجسم عند حركته ويسميه المتكلمون
اعتمادا ولا حاجة الى اثبات وجوده لكونه محسوسا فان من وضع يده تحت الحجر المتحرك بالطبع الى الاسفل او فوق
الحجر المرمي الى فوق يحس به لا محالة ولا الى اثبات مغايرته للحركة لانه قد يحس به من غير حركة كما يجده الانسان من الزق
المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنه في الهواء قال الشيخ في الشفاء الميل هو ما يحس بالحس
اذا حوول ان يسكن الطبيعي بالقسر او القسري بالقسر الآخر فيحس هناك من القوة على المدافعة التي تقبل شدة ونقصا

مبحث الميل

فقد يكون اشد ومرة يكون انقص ولا شك في وجوده في الجسم وان كان الجسم ساكنا انتهى وقد يطلق الميل على مبدأ
هذه المدافعة المحسوسة ويعبر عنه بكيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه على ما ذكره الشيخ في الحدود وهذا المعنى ليس من الكيفيات
المحسوسة بل لا بد في اثبات وجوده من دليل وقد استدل عليه بانه لولا الامر الذي يوجب المدافعة لم يختلف الحجرات المرمية
بقوة واحدة في مسافة واحدة اذا اختلفا في الصغر اذ ليس فيهما مدافعة بالفعل الى خلاف جهة الحركة
فلولا مبدؤها ايضا لزم ما ذكرنا واورد عليه الامام بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا حاجة الى
اثبات امر مغاير لها ليكون مبدأ المدافعة وقد يحتج بان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى
يقف في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس في ذلك نفس المدافعة فانها
غير موجودة في تلك الحالة فيها ولا قوة الجاذب اذ لا منع لكون مجرد قوة عائقة للمجذوب لم يفعل فيه
فعلا فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة وهو بحيث لو خلي عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهة هذا
الجاذب ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة الى تلك الجهة فثبت وجود امر يقتضي المدافعة الى جهة مخصوصة وليس
نفس الطبيعة لكونها محركة الى جهتي العلو والسفل دون هذا الامر وهو المطلوب هذا ثم ما يتعلق بالميل من الاحوال
المقصودة بالذكر تقسيم واحكام اما التقسيم فاثنان الاول تقسيم الميل مطلقا الى الذاتي والعرضي لانه ان قام حقيقة
بما وصف به فهو الذاتي وان لم يقم به بل بما جاوره فهو العرضي على قياس ما عرفت في الحركة الذاتية والعرضية وهذا التقسيم
لم يذكره المص والثاني تقسيم الميل الذاتي الى اقسام الثلثة وهو الذي اشار اليه بقوله طبيعي وقسري ونفساني
لان مصدره اما ان يكون عن امر داخل في ذي الميل اولا والداخل اما مقارن للشعور اولا فالحادث عن غير الداخل
هو القسري وعن الداخل الشاعر هو النفساني وعن الداخل الغير الشاعر هو الطبيعي وعلى هذا يكون ميل النبات الى التبرز
والتزيد داخلا في الطبيعي وقد يقال الداخل اما ان يكون على نهج واحد بلا شعور وهو الطبيعي او لا يكون كذلك سواء
كان متفننا بلا شعور كما في النبات او مع شعور كما في الحيوان او كان غير متفنن بل على نهج واحد لكن مع شعور كما في
الفلك وهو النفساني واما الاحكام فامور منها ان الحركة لا بد لها منه بمعنى ان يكون هو الواسطة بين الطبيعة وبين

الحركة وهذا معنى قوله وهو العلة القريبة للحركة والآخر وان لم يكن صدور الحركة مما يصدر عنه بتوسط
الميل امتنع صدورها عنه لامتناع صدور المتغير عن الثابت من دون واسطة بينهما وهذا معنى قوله و
باعتباره يصدر عن الثابت متغير قال المص في شرح الاشارات ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة و
البطوء لان كل حركة انما يقع فرض ما تحرك المتحرك في مسافة كان او غيرها في زمان ما وقد يمكن ان يتوهم
قطع تلك المسافة في زمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فيكون ابطأ منها
فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة
والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى آخر ولما
كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة لا تقبل الشدة والضعف كانت
نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها
ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر
او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه
الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة انتهى وتلخيصه على ما قال المحقق الشريف ان
الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة الطبيعة الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عنها شيء من
تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة ايضا لتعيين لكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة
واما ما زعم من ان قوله والمراد من السرعة والبطوء الى قوله وهو بعينه بطوء بالقياس الى آخر مستدرك في البيان فمما لا وجه
له اذ بذلك يتحقق كون الحركة ذات مراتب متفاوتة في الشدة والضعف فليتدبر وبالجملة فالمراد من التغير ههنا
هو قبول الشدة والضعف فالميل لجهة كونه قابلا للشدة والضعف كالحركة يناسب الحركة ولجهة كونه امرا ثابتا
غير متجدد دائما فانا كالطبيعة يناسب الطبيعة فهو بهاتين الجهتين واسطة في صدور الحركة عن الطبيعة بمعنى انه من جهة
الثبات صادر عن الطبيعة ومن جهة التغير اعني قبول الشدة والضعف يعين لها صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك

طلز

بخلاف الحركة اذ ليس لها جهة ثبات ليصح صدورها عن الطبيعة من غير واسطة وانما يتعين مرتبة من المراتب
المتفاوتة للميل دون مرتبة اخرى للصدور عن الطبيعة فانما هو من حال الجسم في الطبيعة بحسب الكم او الكيف او
الوضع كما اشار اليه في كلام شرح الاشارات بقوله فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي
الطبيعة في الكم الخ ولهذا ينبغي ان يفهم هذا المقام واعلم ان للحركة نحوا آخر من التغير وهو كونها غير قارة الذات
وهذا ايضا مما ينافي صدورها عن الطبيعة القارة الذات الا ان الطبيعة ليست بذاتها مبدأ الصدور
بل باعتبار كون الطبيعة طالبة لحالة ملائمة قد زالت عنها فباعتبار حصولها في كل حد من حدود القرب من تلك
الحالة تقتضي الحركة الى حد آخر من حدود المسافة والوقوع في كل حد من حدود القرب وان كان متوقفا
على الحركة لكن على حركة سابقة عليه وما يتوقف عليه انما هو الحركة اللاحقة فلا يلزم الدور المستحيل ومنها ما اشار
اليه بقوله ومختلفة متضادة يعني ان الميلين الذاتيين الى جهتين مختلفتين متضادان لا يمكن اجتماعهما
في جسم واحد لان المدافعة الذاتية الى جهة لا تجامع المدافعة الذاتية الى خلاف تلك الجهة بالضرورة
سواء كان ذلك في الحركة الاينية وغيرها وكون الميل محسوسا في الاينية والوضعية دون غيرهما لا يقتضي كون
ذلك الحكم العقلي ظاهرا فيهما دون غيرهما كما زعمه المحقق الشريف وان اقتصر على الاظهرية ومنها انه لا بد في
كل قابل للحركة القسرية من مبدأ ميل طبيعي فيه ليكون معاوقا داخليا كما لا بد في الحركة الطبيعية من قوام
ما في المسافة ليكون معاوقا خارجيا اذ الحركة يمتنع تحققها بدون معاوق اما داخلي او خارجي كما مر
في مبحث امتناع الخلاء مفصلا وتقرير البرهان عليه بحسب المعاوق الخارجي قد مر وبحسب المعاوق الداخلي ان
يقال لو امكن ان يتحرك بالقسر ما لا ميل فيه طبيعيا فليتحرك مسافة في زمان وليتحرك في تلك المسافة جسم
آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة اقل ما وظاهر انه يقطعها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة
اقل على نسبة يقتضي ان يقطع في ذلك الزمان بعين ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زماني
ذي الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي

الى الضعيف فيكون في ميل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان
الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة وهذا الى ما اشار بقوله ولولا ثبوته لما ثبت الميل مطلقا لزم
عدم ثبوت الميل الطبيعي ولولا ثبوت الميل الطبيعي لتساوي ذو العايق الطبيعي لو فرض وعادمه
في الحركة القسرية كما بينا ومنها ما اعتقده المتكلمون فيه على ما قال وعند آخرين بعض المتكلمين هو ان الاعتماد
جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان للجسم بحسب كل جهة اعتمادا وتماثل الاعتمادات وتختلف
باعتبارها اي باعتبار الجهات فان اتحدت الجهات تماثلت الاعتمادات وان تعددت اختلفت ومنه
اي من الاعتماد الثقل اي عند طائفة منهم كابي هاشم ومتابعيه فان عند آخرين كابي علي ومتابعيه ليس الثقل
من جنس الاعتماد بل مغاير له على ما قال وآخرون جعلوه مغايرا للاعتماد وقالوا ان الثقل عبارة عن
كثرة الاجزاء فكلما كان اجزاؤه اكثر كان اثقل ثم ان المتكلمين قسموا الاعتماد الى لازم ومفارق على ما قال
ومنه لازم كاعتماد الثقيل والخفيف الى جهة السفل والعلو ومفارق كاعتماد الثقيل الى العلو
والخفيف الى السفل ويفتقر اي الاعتماد الى محل واحد لا غير لانه عرض ويمتنع حلول عرض واحد في
محلين كما مر قالوا اي المعتزلة منهم وهو اي الاعتماد مقدور لنا حيث يحدث بحسب دواعينا وينتفي بحسب
صوارفنا فكان صادرا بقدرتنا وانه يتولد منه اي من الاعتماد اشياء بعضها لذاته من غير شرط
كالاكوان من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانها يتولد عن الاعتماد من غير واسطة ولا شرط
وبعضها ايضا بذاته لكن بشرط كالاصوات فانها يتولد عن الاعتماد من غير واسطة لكن بشرط هو المصاكة
وبعضها لا بذاته بل بتوسط ما يتولد عنه بذاته كالالم فانه يتولد عن الاعتماد بواسطة التفريق و
كالتاليف فانه يتولد عنه بواسطة المجاورة المسئلة الثانية في احوال المبصرات وقد عرفت ان فيها
ما هو مبصر بالذات وما هو مبصر بواسطة فالكيفيات المبصرة بالذات يسمى اوايل المبصرات على ما قال
ومنها اي من الكيفيات المحسوسة اوايل المبصرات خصها بالذكر لانها من المعدودة من الكيفيات المحسوسة

دون ما يبصر بتوسطها من الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة و
الانحناء والتحدب والتقعر وساير الاشكال وكالطول والقصر والصغر والكبر والقرب والبعد والتفرق والاتصال
والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك لا مثل الرطوبة واليبوسة على ما توهم بل المبصر منهما
السيلان والتماسك اي الرجحان الى الحركة والسكون واستواء الاجزاء واختلافها الراجعان الى الوضع وهي
اللون والضوء ولا يمكن تعريفهما لظهورهما كما مر في الحرارة وما قيل من ان الضوء كمال اول للشفاف من
حيث هو شفاف او كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر واللون بعكسه فانه كيفية يتوقف ابصارها على
ابصار شيء آخر هو الضوء فتعريف بالاخفى كما لا يخفى ولعل المراد به هو التنبيه على خواصهما واحكامهما ليزداد امتيازهما
كما مر آنفا ولكل منهما طرفان اما طرفا اللون فسيأتي واما طرفا الضوء فالضوء الشديد في الغاية والضوء
الضعيف في الغاية وللاول اي اللون حقيقة رد على من زعم كما حكي عن الشيخ في الشفاء ما حاصله انه لا حقيقة
للون اصلا وان البياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج فانه لا شيء
هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية شفافة وكذا في زبد الماء والمسحوق من البلور
والزجاج الصافي والشفاف الكبير الحجم اذا عرض فيه شق وان السواد يتخيل من عدم غور الضوء في الجسم لكثافته
واندماج اجزائه وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف التشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من جعل الماء
سببا للسواد وقال ولذلك اذا ابتلت هذه الاشياء مالت الى السواد لان الماء يخرج الهواء ولا يشف اشفافه
ولا ينفذ فيه الضوء الى السطوح فيبقى مظلما ومنهم من جعل السواد لونا بالحقيقة واصل الالوان قال ولذلك
لا ينسلخ واما البياض فعارض للمشف بتراكمه ولذلك يمكن ان يصبغ وقال قوم ان الاسطقسات كلها مشفة
فاذا تركبت حدث منها البياض على الصفة المذكورة بان يكون ما يلي البصر سطوحا مسطحة من المشف فينفذ فيها البصر
والسواد يعرض اذا كان ما يلي البصر من الجسم زوايا يمتنع الاشفاف للاطراف التي تقع فيها فيما ثم وان اضاءت فيما
لا ينفذ فيه الضوء بنفوذ واحد فيظلم ثم قال وبازاء هؤلاء يعني المجموع المذكورين قوم آخرون لا يقولون بالاشفاف البتة

ويرون ان الاجسام كلها ملونة وانه لا يجوز ان يوجد جسم لا لون له ولكن النقب والمنافذ الخالية اذا
كثرت في الاجسام نفذ فيها الشعاع الخارج من المضيء الى الجهة الاخرى ونفذ ايضا شعاع البصر فيرى ما وراءها انتهى و
المحققون كما اشار اليه المصنف على ان الالوان كيفيات متحققة في الخارج لا متخيلة وان ظهورها في الصور المذكورة
بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها ولا حدوثها باسباب اخر قال الشيخ ما حاصله انه لا شك في ان اختلاط
الهواء بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا نمنع ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في الجص فانه يبيض
بالطبخ في النار ولا يبيض بالسحق والدق مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اكثر وكما في البيض المسلوق
فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهواء عنه ولو فرض ان هوائيته
داخلت رطوبته فيضة لكانت حرورة (?) لا انعقاد وكما في الدواء الذي يجده اهل الحيلة ويسمونه لبن العذراء
فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم صفي حتى بقي الخل في غاية الاشفاف والبياض وخلط بماء طبخ
فيه القلي وصفي غاية التصفية وبالغ فيهما ثم خلط الماءان فينعقد المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير في
غاية البياض كاللبن الرائب ثم يجف وما ذلك لحدوث تفرق في شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقا
منحلا في الخل ولا لتقارب اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان حدة ما القلي بالتفريق اولى
واعلم ان كون الالوان ذوات حقائق في الخارج امر ضروري وليس الغرض من هذه الوجوه الا التنبيه عليه و
ازالة وهم من توهم غيره فلا يرد عليها ما اورده الامام في المباحث المشرقية من ان لقائل ان يقول على هذه
الوجوه جاز ان يكون تخيل البياض بسبب آخر لا نعلمه اذ المفروض انه لا اعتماد على الحس والا لوجب الحكم بكون الثلج ابيض
حقيقة هذا ثم انه استدل في الشفاء على وجوب كون البياض في حقيقته غير حقيقة الضوء بان قال ولو لم
يكن البياض الا ضوءا والسواد الا ما قيل لم يكن تركيب البياض والسواد الا آخذا مسلكا واحدا بيان هذا ان
البياض يتجه الى السواد قليلا قليلا من طرف ثلثة احدها طريق الغبرة وهو الطريق الساذج فانه اذا كان السلوك
ساذجا يتوجه الى الغبرة ثم منها الى العودية (?) ثم كذلك حتى تسود فيكون سالكا طريقا لا يزال يشتد فيه السواد وحده

يسيرا يسيرا اعني تمحض الثاني الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد والثالث الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد
وهذه الطرق انما يجوز اختلافها لجواز اختلاف ما يتركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن الا بياض وسواد
ولم يكن اصل البياض الا الضوء وقد استحال بعض هذه الوجوه لم يكن في تركيب البياض والسواد الا اخذ في
طريق واحد لا يقع الاختلاف فيه الا وقوعا بحسب التنقص والاشتداد فقط ولم يكن طرق مختلفة فاذا كانت مختلفة
فيجب ان يكون شوب من غير البياض والسواد على ان يكون شوبا من مرئي وليس في الاشياء شيء يظن انه مرئي وليس سوادا و
لا بياضا ولا مركبا منهما الا الضوء عند من جعل الضوء شيئا غيرهما فان بطل مذهبه امتنع استحالة الالوان
في طرق شتى وان صح فمن ههنا يمكن ان تتركب الالوان فيكون البياض والسواد اذا اختلطا وحدهما كانت
الطريقة هي طريقة الاغبرار لا غير فان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التي يشرق عليها الشمس ومثل
الدخان الاسود يخالطه النار فكان حمرة ان كان السواد غالبا او صفرة ان كان السواد مغلوبا وكان
هناك غلبة بياض مشرق ثم ان كان هناك صفرة خلطت بسواد وليس له في اجزائه اشراق حدثت الخضرة
وبالجملة اذا كان الاسود البطين والمضيء اظهر والحمرة بالعكس ثم ان كان السواد غالبا في الاول كانت قتمة
وان كان السواد غالبا في الثاني كانت كراثية تلك الشديدة التي لا اسم لها وان خفف ذلك ببياض
كانت كلونه زنجارية وان خلط بالكراثية سواد وقليل حمرة كانت نيلية وان خلط بالحمرة نيلية كانت
ارجوانية فبهذا يمكن تأليف الالوان هذا كلام الشفاء مع ادنى تلخيص ثم استشعر اعتراضا وهو ان ما ذكرت
من دلالة اختلاف طرق تأليف الالوان على كون البياض غير الضوء انما يتم لو انحصر تأليف الالوان في ان
يكون بامتزاج الكيفيات اي السواد والبياض وليس بلازم لجواز كون التأليف بامتزاج الاجسام ذوات
الكيفيات اي الاسود والابيض ولا اقل من ان يكون للاجسام مدخل في ذلك فلا يلزم امتناع اختلاف الطرق فاجاب
عن هذا الاعتراض بان قال ولو كانت هذه لا يمكن الا باختلاط الاجسام وقد علم يقينا بالتجربة ان الاسود لا يصبغ
من الضوء بالعكس حسبما اسود البتة لكان يجب ان يمكن الالوان الخضر والحمر انما ينعكس منها البياض ولا ينعكس من الاجزاء

السود شي وخصوصا وهي ضعيفة منكسرة فان قيل فعند ترانا ينعكس عن المخلوط فالجواب ان ذلك لان الخلط
توجب الفعل والانفعال ويجب بسبب ذلك امتزاج الكيفية ثم قال فعندنا ان منع ان البياض بالحقيقة في الاشياء
ليس بضوء او قال شارح المواقف ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف
امران احدهما اختلاف طرق الانجاه من البياض الى السواد وحيث يمكن من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية
ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب الذي تارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية
ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض ولم يكن البياض
الا لمخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق وان وقع فيه
اختلاف فبالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف
الالوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض لان السواد لا ينعكس
بحكم التجربة ثم قال وو لا ان هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد
والبياض اظهر فيدلان على ان سبب البياض لا يجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة ومع ان في الملازمتين
نظرا لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم
ينعكس عند الانفراد انتهى والجواب عن الاول ان تقرير الوجهين بحيث لا يدل الا على المطلوب هو ان تركيب الالوان
من السواد والبياض امر ظاهر ومتفق عليه فلو لم يكن البياض الا الضوء لا امرا غيره لم يمكن اختلاف طرق
التركيب وعن الثاني انه لا شك في امكان اختلاف انحاء التركيب من السواد والبياض لكن في الشدة والضعف و
اختلاف الالوان ليس في الشدة والضعف فقط وعن الثالث انه لا معنى لعدم انعكاس السواد من الاسود عند الانفراد
مع كونه اقوى جدا وانعكاسه منه عند الاختلاط مع الغير سيما مع الضد وهذا معنى قول الشيخ وخصوصا وهي
ضعيفة منكسرة واما اعتراض الامام على هذين الوجهين بانه يجوز ان يوجد هناك امور مختلفة لاجلها تحس
بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد فالجواب عنه ان الغرض

ازالة

ازالة وهم من توهم من هذا الرأي على تسليم كون الالوان المختلفة متركبة من السواد والبياض سواء كانت متحققة
او متخيلة ثم قال الشيخ واما قولهم ان الاسود غير قابل للون آخر فاما ان يعنوه على سبيل الاستحالة او على
سبيل الصبغ فان عنوا على سبيل الاستحالة فقد كذبوا وما يكذبهم الشباب والشيب وان عنوا على سبيل الصبغ فذلك
حال المجاورة لا حال كيفية ولا يبعد ان يكون في المسود ولا يكون مسود الا وفيه قوة نافذة متعلقة قباضة فيحاط
وينفذ ويلزم وان يكون ما هو موجود في الاشياء البيض بخلاف ذلك في طبعه فلا يمكنه ان يغشي الاسود ويداخله و
يلزمه على ان ذلك ايضا ليس مما لا يمكن فانه اذا احتيل بمثل الاسفيداج وغيره حيلة ما حتى تغوص وتخلل السواد
صبغه ابيض ثم قال واما المذهب الثاني يعني مذهب القوم الذين لا يقولون بالاشفاف اصلا فان ذلك
المذهب لا يستقيم القول به الا اذا فرض الخلا موجودا وذلك لان المسام التي يذكرونها اما ان يكون مملوة من
جسم او يكون خالية فان كانت مملوة من جسم فاما ان يكون ذلك الجسم المشف من غير مسام او يكون له ايضا مسام و
ينتهي لا محالة الى المشف لا مسام له وهذا اختلاف قولهم واما الى الخلا فيكون مذهبهم يقتضي وجود الخلا، و
طرفاه اي طرفا اللون السواد والبياض وهما الاصل في الالوان ويتركب البواقي منهما كما تبين وقال
قوم الاصل في الالوان خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة ويحصل البواقي بالتركيب من
هذه الخمسة بدليل ان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلطت بعضها ببعض فانه
يظهر منها الوان مختلفة بحسب المقادير المختلطات كما يشهد به الحس قال في المواقف والحق ان ذلك اي تركب هذه
الخمسة على الخالص تحدث كيفيات في الحس هي الالوان مختلفة واما ان كل كيفية لونية فهي من هذا القبيل فبين
لا سبيل الى الجزم به المتضادان تضادا حقيقيا لكونهما في غاية الخلاف فلا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد
ولا يلزم من تركب الالوان كالقتمة منهما اجتماعهما لان ذلك انما يكون بالاستحالة او باختلاط الملونين لا
باختلاط اللونين على انه لو فرض كونه باختلاط اللونين ايضا لا يلزم اجتماع جزء صغير من احد اللونين مع
جزء صغير من الاخر في المحل بل محل كل منهما جزء آخر من محل القتمة مثلا فتدبر ويتوقف اي اللون على الشفاف

ان الضوء في الادراك لا في الوجود خلافا للشيخ وغيره من الحكماء فانهم ذهبوا الى اشتراط اللون بالضوء
في الوجود فلا لون عندهم حيث لا ضوء فاذا وجد الضوء وجد اللون والمتاخرون استبعدوا ذلك فجعلوا
الضوء شرطا لرؤية الالوان لا لوجودها بل هو المشهور عند الجمهور على ما في المواقف وعند ارتفاع الاستبعاد يرتفع
المقصود واضح بما قال الشيخ في الشفاء ان الاجسام على قسمين جسم ليس من شانه ان يحجب تاثير المضيء في قابل النور
كالهواء والماء وهو الشفاف وجسم من شانه هذا الحجب كالجبل والجدار والذي من شانه هذا الحجب فمنه ما من شانه
ان يرى من غير حاجة الى حضور شيء آخر بعد وجود المتوسط الشاف وهذا هو المضيء كالشمس والنار ومنه غير شفاف
بل هو حاجب عن ادراك ما وراءه ومنه ما يحتاج الى حضور شيء آخر لجعله بصفة وهذا هو الملون فالضوء كيفية
القسم الاول من حيث هو كذلك واللون كيفية القسم الثاني من حيث هو كذلك فان الجدار لا يمكن المضيء ان يرى شيئا
خلفه ولا هو بنفسه منير فهو الجسم الملون بالقوة واللون بالفعل انما يحدث بسبب النور فان النور اذا وقع على جرم
ما حدث فيه بياض بالفعل او سواد او خضرة او غير ذلك فان لم يكن كان مظلما فقط لكنه بالقوة ملون
ان عنينا باللون بالفعل هذا الذي هو بياض وسواد وحمرة وصفرة وما اشبه ذلك فلا يكون البياض
بياضا والحمرة حمرة الا ان يكون على الجهة التي تراها ولا يكون عليها الا ان يكون منيرة ولا تظنن ان البياض
على الجهة التي تراها والحمرة وغير ذلك يكون موجودا بالفعل في الاجسام لكن الهواء المظلم يعوق عن ابصاره
فان الهواء نفسه لا يكون مظلما انما المظلم هو الذي هو المستنير وبالجملة فان الظلمة عدم الضوء فيما من شانه ان يستنير
وهو الذي هو المستنير الشيء الذي قد يرى فالنور يرى وما يكون فيه النور يرى والشاف لا يرى البتة فالظلمة في محل
الاستنارة وما يظن ان هناك الوانا لكنها مستورة ليس بشيء فان الهواء لا يستر وان كان على الصفة التي
يرى مظلما اذا كانت الالوان بالفعل تامل كونك في غار وفيه هواء كله على الصفة التي يظنها انت مظلما فاذا
وقع النور في جسم خارج موضوع في الهواء الذي تحسبه نيرا فانك تراه ولا يضرك الهواء المظلم الواقف بينك و
بينه بل الهواء عندك في الحالين كانه ليس بشيء وانما الظلمة في حال ان لا يرى شيئا وهو ان لا يكون الكيفيات التي

اذا كا

اذا كانت موجودة في الاجرام التي لا تشف صارت مستنيرة فمن في ظلمة فلا تراها ولا ترى الهواء فيتخيل لك كما يتخيل لك
لو غمضت العينين وسترتهما فيتخيل لك ظلمة مستوية تراها فالجسم الذي من شانه ان يرى لونه اذا كان غير مستنير كان
مظلما ولم يكن فيه بالحقيقة لون بالفعل لكنه انما يسمي الانسان الاستعدادات المختلفة التي تكون في الاجسام التي اذا
استنارت صار واحد منها الشيء الذي نراه بياضا والآخر حمرة الوانا فلم ذلك الا انه يكون باشتراك الاسم
هذا خلاصة ما في الشفاء وتحصل منه ان ما لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه واما لوجود عائق عن رؤيته
ولا عائق هناك بالفرض سوى الهواء المظلم وهو لا يصلح عائقا فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج مع كون
الهواء الذي بينهما مظلما فهو لعدمه في نفسه وهو المطلوب واعترض المتاخرون عليه بان عدم الرؤية لعله لفقدان
شرطها وهو احاطة الضوء بالمرئي فلا يدل على المطلوب وانت اذا احدت التامل وجردته عن غشية التوهم و
التخيل امكنك ان يعرف ان ظن كون اللون الموجود بالفعل في الظلمة غير مرئي لكونه مستورا بالظلمة له وجه تخيلي
واما ظن كونه غير مرئي مع وجوده بالفعل وكمال الحاسة وعدم الحائل لكونه محتاجا الى احاطة الضوء به فلا معنى
له وادرك هل يكفي ان يحتج لاحاطة الضوء باللون في كونه مرئيا سوى جعله موجودا بالفعل وما يتبادر الى الاوهام
من ان الضوء يجعل اللون الموجود ظاهرا للحس ومنكشفا عنده فلا وجه له اذ الظهور والانكشاف لا معنى لهما سوى
ارتفاع الحائل فيما هذا التبادر انما هو على توهم كون الظلمة امرا وجوديا عائقا عن الرؤية وقد عرفت بطلانه
ولو اريد بظهوره للحس كونه مدركا له فالشعاع البصري مستقل في سببية ذلك ولا يحتاج الى انضمام الضوء اليه و
لو فرض احتياج الى ذلك لم يكن لاشتراط الاحاطة بالمرئي وجه البتة فهذا ما عندي في هذا المقام العويص الذي
قد اطبق المتاخرون على بطلانه حتى الحقه بعضهم بالضروريات وظني انك بعد الاطلاع على ما نبهناك عليه لست في
ارتياب مما ذهب اليه مثل الشيخ وغيره من اجلة الحكماء واستدل ابن الهيثم على اشتراط اللون بالضوء في الوجود بانا
نرى الالوان تضعف وتشتد بحسب تضعف الضوء واشتداده فكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان
اضعف كان اضعف فلكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون واذا انحصر طبقات الاضواء انحصر طبقات الالوان بها

ويحدس منه انتفاء اللون مطلقا وهذا الاستدلال مما ارتضاه كثيرون وقال المحقق الشريف انما قال يحدس ولم
يقل يعلم لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس بمرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر
مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد
اللون في ضمنها مع ان لقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون
للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب مراتب الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون باقيا على حالة واحدة
واقول توجه الاعتراف بالحدس بما ذكره اولا وثانيا ليس ببعيد واما الاعتراض فمبني على التوهم المذكور اتفاق ان
الجلاء والخفاء هما الظهور والاستتار ثم ان منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع وترى بالليل من
الكواكب والشعل البعيدة حيث لا ترى بالنهار لفقدان شرطها ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل
لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضوء الضعيف ويدركه كالهباء الذي يرى في البيت
اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس وههنا ان الضوء واللون متغايران رد على من زعم ان
الضوء ليس امرا مغايرا للون وانما هو نفس ظهور اللون قال الشيخ في الشفاء من الناس من ظن ان هذا النور لا معنى له
البتة وانما هو ظهور من الملون يعني انه نفس اللون اذا ظهر ظهورا ايضا والذي نقرر في هذا الباب يتخيل من اللون في بريق
يلزم الملونات وليس ذلك البريق شيئا في المرئي نفسه بل امر يعرض للمبصر للمقايسة بين ما هو اقل ضوءا وما هو اشد ضوءا
وشدة ظهور اللون لشدة تاثيره في المبصر قالوا فليس نار مرئي في تبيين شيء سوى اللون ان على الحائط الابيض شيئا غير
البياض وغير ظهوره يسمى ذلك الشيء شعاعا فان قابس مقابس في ذلك بالظل على الحائط فذلك الظل بسبب ظلمة ما تخالط
نبهاس البياض ما كان يجب ان يظهر وكانه خلط من الظلمة التي لا معنى لها الا الاخفاء او زيادة خفاء كما ان النور لا معنى له
الا الظهور او زيادة ظهور ومن هؤلاء قوم يرون ان الشمس ليس ضوءها الا شدة ظهور لونها ويرون ان اللون اذا
بهر البصر لشدة ظهوره رؤي بريقي وشعاعي يخفى اللون لعجز البصر لا لخفائه في نفسه وكانه يفتقر البصر عن ادراك الجلي
فاذا انكسر فلذلك رؤي لون قالوا والحيوانات التي تلمع في الليل اذا المعتم لحسن بلونها البتة واذا كان نهارا كان

لها لون ظاهر ولم يكن فيها لمعان فذلك هو بسبب شدة ظهور الوانها لا غير حتى يرى في الظلمة ويكون في غاية القوة فيبهر البصر
اذا كانت الظلمة اضعفته فاذا اشرقت الشمس غلب ظهورها ظهور ذلك فعاد لونها والبصر لم يحوله لان البصر قد عاد نقيا
الظاهرات واشتد بطلوع الشمس ومنهم من قال ليس الامر على هذه الصفة بل الضوء شيء واللون شيء لكنه من شان الضوء اذا غلب
على البصر ان يستر لون ما فيه والشمس ايضا لها لون ومع اللون ضوء فيستر الضوء اللون واللمعان كما للقمر وكما للسحم السوداء الصقيلة
اذا المعت رايت مضيئة ولم ير سوادها قالوا وهذا غير النور فان النور هو ظهور اللون والضوء ليس هو ظهور اللون
بل شيء آخر وقد يخفى اللون وان هذه اللوامع بالليل يظهر نورها في الظلمة فيخفى لونها واذا ظهرت الشمس علت نورها
وخفي وظهر لونها هذا الحاصل ما في الشفاء في تقرير مذهبهم ثم اراد ابطاله وقال فنقول ان ظهور اللون يفهم
منه في هذا الموضع معنيان احدهما صيرورة اللون بالفعل والآخر ظهور لون موجود بنفسه بالفعل للعين والمعنى
الاول يدل على حدوث اللون او وجود لونا والمعنى الثاني يدل على حدوث نسبة اللون او وجود
تلك النسبة الى البصر وهذا ظاهر الفساد فانه يوجب ان يكون النور نسبة او حدوث نسبة ولا قوام وجود له في
نفسه والى غيره انه يصير اللون بحيث لو كان بصر لرآه يعني انه امر بحيث اذا زال مانع من خارج كزوال ستر او غيره فيكون
الضوء غير اللون واما المعنى الاول فلا يخلو ايضا اما ان يعني بالظهور خروجه من القوة الى الفعل فلا يكون الشيء مستنيرا
بعد ذلك الا الان الواحد واما ان يعني به نفس اللون فيكون قوله الظهور لا معنى له بل يجب ان يقال ان الاستنارة
هو اللون فان قررنا الامر على ان الضوء هو اللون نفسه اذا كان بالفعل فذلك باطل من وجه اما اولا فلانه
لا يخلو اما ان يكون الضوء مقولا على كل لون بالفعل او يكون البياض وحده لونا فيكون السواد ظلمة فيستحيل ان يكون الجسم
الاسود مشرقا بالضوء لكن هذا ليس بمستحيل فان الاسود يشرق وينور غيره فليس الضوء هو البياض وحده وان لم
يكن الضوء هو البياض وحده بل كل لون كان بعضه ما هو ضوء بياضا وبعضه ما هو ضوء سواد لكن الضوء لا يقابله الا الظلمة
حقه واما ثانيا فلان المعنى الذي به الاسود يضيء غير سواده لا محالة ان شهادة الحس ولذلك هو غير البياض واللون
غير طبيعة جنس الذي في السواد هو نفس السواد واللون الذي في البياض هو نفس البياض لا عارض له فليس اللون

المطلق الجنس هو الضوء واما ثالثاً فلان الضوء قد يستتر بالشفاف كالبلور اذا كان في ظلمة فوقع عليه الضوء وحده
دل عليه ونحو ذا واما قول القائل ان الضوء واللمعان ايضاً ليس الا ظهور اللون ثم قوله في الاشياء التي ترى بالليل ما قاله
فيبطل بان السراج والقمر كثيراً ما يبطلان لمعان تلك ويظهران الوانها فيجب ان يكون السراج اشد ظهور لون وجب ان يكون
ما يصير بالسراج ظاهر اللون لا يرى في الظلمة له لون وليس الامر كذلك فان اللامعات يرى ايضاً لونها بالليل كما يرى
بريقها فليس ما قالوه بحق واما القائل ان للشمس والكواكب الواناً وان الضوء يخفي لونها فيشبه ان يكون الحق ان بعض الاشياء
يكون له في ذاته لون فاذا اضاء اشتدت اضاءته حتى يبهر البصر فلم يميز اللون ومنها ما يكون له مكان اللون الضوء
وهو الشيء الذي يكون الضوء له طبعاً لا رفاً غير مستفاد وبعض الاشياء تختلط الجوهر في ذلك الامر اما اختلاط تركيب
اجزاء مضيئة واجزاء ذوات الوان كالنار واما اختلاط امتزاج الكيفيات كالملح والزجاج وليس يمكنني ان احكم
في امر الشمس الآن بشيء هذا كلام الشفاء على ما لخصه من التلخيص والتحصيل والمص ايضاً صرح بان مغايرتهما الى الحس واشار اليه بقوله
حساً فان الجسم الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما هو الظاهر بنفسه للحس هو الضوء والآخر
ظاهر بسببه هو السواد وكذلك الجسم الابيض فطبيعة الضوء المشترك بين هذين الضوئين مغايرة لطبيعة اللون
المشترك بين هذين اللونين فهذا هو الثاني من الوجوه الثلثة المذكورة في كلام الشيخ على ما اشرنا اليه هناك واما
ما استدل به الامام من ان البياض والسواد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف فيجوز حمله على الاول من تلك الوجوه عن قوله وان لم يكن الضوء هو البياض وحده بل كل لون فلما
يرد عليه انه يجوز اشتراك متخالفي الماهية في ظهورهما عند الحس وذلك لان الكلام انما هو على تقرير ان الضوء هو اللون
نفسه لا على ان يكون نسبة اللون الى الحس فليست بقابلة للشدة والضعف وهو ظاهر محسوس فان بياض الثلج اشد
من بياض العاج وضوء الشمس اشد من ضوء السراج فيكون في كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعاً هذا هو تقرير
الكلام واما كون الاشد من كل قابل للشدة والضعف نوعاً متبايناً للاضعف منه فمن مقرراتهم والدليل عليه
ان ما به الشدة في البياض الشديد مثلاً لو لم يكن داخلاً في حقيقته لم يكن الشدة في البياض بل في امر آخر فهو داخل

فيها لا انه خارج عن حقيقة البياض الضعيف والا لتساويا فيجب كون البياض الشديد من حيث هو شديد لا من حيث
هو بياض نوعاً مبايناً للبياض الضعيف من حيث هو كذلك حيث اعتبر في حقيقته من حيث هو شديد ما لم يعتبر في
حقيقة ~~الضعيف~~ الضعيف من حيث هو ضعيف ولا يلزم من ذلك التشكيك في الذاتي فان ما هو ذاتي لهما معاً انما
هو مطلق البياض لا من حيث هو شديد او ضعيف فالشدة راجعة الى كون البياض المطلق الذاتي متحققاً في الشديد
في ضمن امثال ما هو متحقق في ضمنه في الضعيف من الافراد المنتزعة وهذا الذي ذكرنا من وجوب كون الاشد والاضعف
نوعين متباينين هو الدليل على امتناع التشكيك في الذاتي فان الشديد والضعيف اذا وجب كونهما نوعين متباينين
لم يتحقق اشتراك الضعيف مع الشديد في الحقيقة لانتفاء بعض ما هو معتبر في الشديد فيه لا محالة فان قلت هذا منقوض
بالعارض فان ما اشتمل عليه بياض الثلج دون العاج من التفاوت اذا لم يكن معتبراً في مفهوم البياض لم يتحقق التفاوت بين
الثلج والعاج فيما هو بياض بل في امر خارج عنه قلنا ذلك التفاوت ليس معتبراً في مفهوم البياض لكنه فرد من البياض
والمقول بالتشكيك ليس هو البياض بل الابيض ومفهوم الابيض انما هو النسبة الى البياض اعني ذو البياض ولا شك
ان النسبة الى عدة افراد البياض اشد في كونها نسبة الى البياض من النسبة الى فرد واحد من البياض فيحصل التفاوت
في مفهوم الابيض لكن مفهوم الابيض ليس ذاتياً لا للبياض ولا للمعروض فلا يلزم التشكيك في الذاتي بل هو عرض للمعروض
واعلم ان مثل هذا التفاوت الذي بين افراد العرض كالبياض مثلاً من كون فرد كعدة افراد يجوز ان يتحقق بين
افراد الجواهر ايضاً كالانسان مثلاً بان يعتبر فرد من الانسان كعدة افراد منه فيتحقق الشدة والضعف فيه
بهذا المعنى لكن لما لم يكن الجوهر موجوداً في الموضوع كالعرض لم يتحقق هناك بالطبع مفهوم عرضي كالابيض ليكون مقولاً
بالتشكيك فالممتنع في الجواهر انما هو التشكيك لا الشدة والضعف والظاهر ان من ذهب الى جواز التشكيك في الجواهر
انما ذهب اليه لمثل هذا التفاوت المذكور واذ جاز فلا حاجة لذلك الى المكابرة في جواز التشكيك في الجواهر
دليل آخر لنفي التشكيك في الذاتي وهو ان نسبة الماهية وذاتياتها الى جميع الجزئيات على السواء فان جميعها متساوية
في ان تحققها ذهناً وخارجاً لا يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها فلا يكون

فلا يكون المهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء من الافراد اقدم او اولى او اشد وتقدم بعضها على البعض بالوجود
لا يقتضي تقدمه عليه بالذاتية فان نسبته الى الفرد المتقدم كنسبته الى الفرد المتاخر والنقض بالعارض ههنا ايضا
مندفع بما ذكرنا فان الامر الخارج الذي يجب كون مهيته وذاتياتها بالنسبة الى جميع افرادها على السواء انما
هو مثل البياض وليس هو بمشكك بل المشكك انما هو مثل الابيض ولا يجب مساواته بالنسبة الى افراد البياض و
لا افراد موضوعه وليس هو ذاتيا لشيء منها هذا واعلم انا انما وقعنا الى هذا المطلب بالعرض لكنه لما كان من
المهمات المستصعبة ولم يكن موضع من الكتاب اليق بتحقيقه من هذا الموضع اوردنا ما هو الحق فيه في هذا المقام ووفينا
بما وعدناك في سالف الكلام ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس اشارة الى ما حكي
في الشفا ان من الناس من ظن ان النور الذي يشرق من المضيء على الاجسام ليس كيفية تحدث فيها بل اجسام صغار منفصلة
من المضيء ويقع على الاجسام فيستقر بها ثم رد ذلك بان تلك الاجسام الصغار ان لم يكن شفافة فتستر ما تحتها
وان كانت شفافة فلا يخ اما ان يزول شفيفها بتراكمها كما يكون الاجزاء الصغار من البلور شفافة ويكون
المتراكم منها غير شفاف واما ان لا يزول شفيفها فان كانت شفافة ولا يزول شفيفها لم يكن مضيئة
اذ قد فرغنا من الفرق بين الشفاف وبين المضيء وان كانت يعود بالارتكام غير شفافة كان ارتكامها يستر ما
تحتها وكلما ازدادت ارتكاما ازدادت سترا والضوء كلما ازداد ارتكاما ازداد اظهارا للون فتبين ان الشعاع
المظهر للالوان ليس بجسم هذا الحاصل في الشفا وهو معنى كلام المص ثم زاد الشيخ في الرد فقال ثم لا يجوز ان يكون جسما وتحرك
بالطبع الى جهات مختلفة ثم ان كان اجساما ينفصل من المضيء وتملأ المستنير فاذا غربت الكوة لم يخ اما ان يبقى لها ان
تعدم او يستحيل او تبقى الغمام والقول ببقي الغمام عساف فان ذلك امر يكون دفعة والعدم ايضا بالستر من ذلك
الجنس فانه كيف يحكم ان جسما في الحلل بين جسمين عدم احدهما واما الاستحالة فتوجب ما قلناه وهو انها تستنير بمقابلة النير
فاذا غم استحالت ثم قال واما الحجة التي يتعلق بها اصحاب الشعاع في ذلك قولهم ان الشعاع لا محالة ينحدر من عند الشمس ويتحرك
من عند النار وهذه حركة ولا حركة الا لذات الا الجسم وايضا فان الشعاع ينتقل بانتقال المضيء والانتقال للجسم وايضا فان

الشعاع

الشعاع يلقى شيئا فينعكس عنه الى غيره والانعكاس حركة جسمانية لا محالة ثم قال وهذه القياسات كلها فاسدة
ومقدماتها غير صحيحة فان قولنا الشعاع ينحدر او يخرج او يدخل الفاظ مجازية وليس من ذلك شيء بل الشعاع يحدث
في المقابل دفعة ولما كان يحدث من شيء عال يوهم كانه ينزل وان لم يكن على سبيل الحدوث من ظاهر الحال اولى من
النزول اذ لا يرى البتة في الطريق ولا يحتاج الى زمان محسوس فلا يخ اما ان يكون البرهان دل على الحدوث او انه لم يكن ذلك
فان لم يكن الحس هو الدال عليه وعليه معولهم وكيف يدل الحس على حركة متحرك لا يحس زمانه ولا يحس في وسط المسافة
واما حديث انتقال الشعاع فليس باكثر من انتقال الظل فيجب ان يكون الظل ايضا جسما ينتقل وليس ولا واحد منهما بانتقال
بل يبطلان ويجددان فانه اذا انجددت الموازاة تجدد ذلك بل هو عرض قائم بالمحل لجرم الشمس وجرم النار و
معد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحل كوجه الارض والجدار وهو ذاتي كما للمضيء بذاته كالشمس والنار
ويسمى ضياء وقد يخص باسم الضوء وعرضي كما للمستضيء من غيره كوجه الارض والجدار ويسمى نورا كما قال الله تعالى
هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا اي ذات ضياء وذات نور قال الشيخ ما حاصله ان لفظ الضوء والنور والشعاع
يشبه ان لا يكون بينها كثير تفاوت في وضع اللغة لكنا نحتاج الى ان نفرق بينها في استعمالنا اياها لان ههنا ثلثة
معان متقاربة احدها الكيفية التي يدركها البصر في الشمس والنار من غير ان يقال انه سواد او بياض او حمرة او
شيء من هذه الالوان والثاني الامر الذي يسطع من هذا الشيء فيتخيل انه يقع على الاجسام فيظهر بياض وسواد وحمرة
والثالث الذي يتخيل على الاجسام كانه برق وكانه يستر لونها وكانه شيء يفيض منها فان كان في جسم قد
استفاد ذلك من جسم آخر سمي بريقا كالحس في المرآة وان كان في الجسم الذي له بذاته سمي شعاعا والقسمان الاولان
سمي احدهما وهو الذي للشيء من ذاته ضوءا كالشمس والنار والثاني وهو الذي يستفاد من غيره نورا اول وثان ان هذا
قسمان للعرض فالاول ما كان حصوله من مقابلة المضيء لذاته كالقمر ووجه الارض من مقابلة الشمس والثاني ما كان
من مقابلة المستضيء من غيره كالوجه الارض من مقابلة القمر وكما قبل طلوع الشمس وبعد غروبها من مقابلة الهواء المقابل
للشمس وهذا الاخير اعني الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة الهواء المستضيء من غيره يسمى ظلا فيكون الظل اخص من الضوء الثاني

وقد يفسر بما ليس وق الضوء الثاني فيقال هو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المستضيء بغيره على ما في المواقف فيصدق
على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل وفاقا على ما في شرح المقاصد واعلم انه لا خلاف بين المحققين
في الحكم في اضاءة الهواء وانما الخلاف في ان محل الضوء هو نفس الهواء او ما يخالطه من الاجزاء البخارية او الدخانية
او نحو ذلك كما في شرح المقاصد والحق هو الاخير كما مر في كلام الشيخ من ان الهواء غير قابل للاستنارة لكونه شفافا
غير مرئي والظلمة عدم ملكة كما مر انها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا والدليل على كون الظلمة
عدمية ما مر من رؤية الجالس في الغار المظلم الخارج عنه الواقع عليه الضوء واما ما في المواقف من انه لو قيل كان الشرط
الرؤية ضوء محيط بالمرئي فقد يكون العايق عن الرؤية ظلمة محيطة للمحيط بالرائي ولا اطلاق في ابطال للقطع
بعدم الفرق في الحايل بين ان يكون محيطا بالرائي او المرئي وذهب بعضهم الى انها كيفية وجودية وتمسك بقوله
تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجعل كما يجعل الوجود يجعل
العدم الخاص كالعمى وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف المسئلة الثالثة في احوال المسموعات على
ما قال ومنها اي من الكيفيات المسموعة المحسوسة المسموعات وهي الاصوات والصوت قيل هو نفس التموج
وقيل هو القرع والقلع اللذان هما سببا التموج والصحيح انه الكيفية الحاصلة من التموج لا نفس المعلول للقرع
اي الامساس والقلع اي التفريق بشرط المقاومة اي ليس السبب البعيد للصوت هو القرع والقلع مطلقا بل
بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع فيكون السبب هو الامساس الشديد والتفريق الشديد قال الشيخ في
الشفا ان الصوت ليس امرا قايم الذات موجودا ثابت الوجود يجوز فيه ما يجوز في البياض والسواد والشكل من
احكام الثبات بل الصوت بين واضح من امره انه امر يحدث وانه ليس يحدث الا ان قلع او قرع اما القرع فمثل ما تقرع
صخرة او خشبة واما القلع فمثل ما يقلع احد شقي مشقوق عن الآخر ولا تجد مع كل قرع ايضا صوتا فان
قرعت جسما كالصوف بقرع لين جدا لم تحس صوتا بل يجب ان يكون للجسم الذي تقرعه مقاومة ما وان يكون للحركة التي
للمقروع به الى المقروع عنف صادم فهناك تحس وكذلك ايضا اذا شققت شيئا يسيرا اذا كان الشيء لا صلابة

له لم يكن للقلع صوت البتة والقرع بما هو قرع لا يختلف والقلع ايضا بما هو قلع لا يختلف لان احدهما امساس والآخر
تفريق لكن الامساس يخالف الامساس بالقوة والسرعة والتفريق ايضا يفارق التفريق بمثل ذلك ولان كل
صاير الى مماسة شيء فيجب ان يقرع لنفسه مكان جسم آخر كان مماسا لينتقل اليه وكل مقلوع عن شيء فقد يقرع مكانه
حتى يصل اليه هذا الثاني الذي فيه هذه الحركات شيء رطب سيال لا محالة اما ماء واما هواء فيكون مع كل قرع
وقلع للهواء او ما يجري مجراه تموج والجذاب بقوة فقد وجب ههنا شيء لا بد ان يكون موجودا عند حدوث الصوت
وهو حركة قوية من الهواء او ما يجري مجراه فيجب ان يتعرف هل الصوت هو نفس القرع والقلع او هو حركة يعرض
للهواء من ذلك او شيء ثالث يتولد من ذلك او يقارنه اما القرع والقلع فانهما يحسان بالبصر بتوسط اللون و
لا شيء من الاصوات يحس بتوسط اللون فليس القرع والقلع بصوت واما الحركة فقد يتشكك في امرها فيظن ان
الصوت نفس تموج الهواء وليس كذلك ايضا فان جنس الحركة يحس بساير الحواس وان كان بتوسط محسوسات اخرى
والتموج الفاعل للصوت قد يحس حين يولم فان صوت الرعد يعرض منه ان يدك الجبال وربما ضرب حيوانا
فافسده وكثيرا ما يستظهر على هدم الحصون العالية باصوات البوقات بل حس اللمس كما اشرنا اليه قبل ايضا
قد ينفعل عن تلك الحركة من حيث هي حركة ولا يحس الصوت فالصوت اذن عارض يعرض من هذه الحركة الموصوفة
يتبعها ويكون معها فاذا انتهى التموج من الهواء والماء الى الصماخ وهنالك تجويف فيه هواء راكد يتموج بتموج ما ينتهي
اليه ووراءه كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت احس بالصوت انتهى كلام الشفا ملخصا ثم ان ههنا بحثين
آخرين احدهما ان الصوت هل هو موجود في الخارج اي خارج الحس قايم بالهواء ام لا بل هو امر يحدث في
الحس فقط قال الشيخ ومما يشكل من امر الصوت هل هو شيء موجود من خارج تابع لوجود الحركة او انما
يحدث من حيث هو صوت اذا تأثر السمع به فان المعتقد ان يعتقد ان الصوت له وجود من خارج وانه يحدث
في الحس من ملامسة الهواء المتموج فهل ذلك الصوت حادث بتموج الهواء الذي في الصماخ او لنفس المماسة وهذا امر يصعب
الحكم فيه وذلك لان نافي وجود الصوت من خارج لا يلزمه ما يلزم نافي الكيفيات الاخرى المحسوسة لان هذا له ان

للمحسوس الصوتي خاصية معلومة من نفس الصوت وتلك الخاصية من التموج فيكون نسبة التموج في الصوت نسبة الكيفية
التي في العسل الى ما يتاثر في الحس لكن الامر يختلف هٰهنا لانه ليس يجب ان يكون كل ما يؤثر اثرا في نفسه مثل ذلك الاثر
فيجب ان يعرف حقيقة الحال في هذا فنقول مما يعين على معرفة ان العارض المسموع له وجود من خارج ايضا انه لو كان
انما يحدث في الصماخ بعينه في الحس نفسه لم يخل اما ان يكون التموج الهوائي يحس بالسمع من حيث هو تموج او لا يحس فان كان يحس
فاما ان يحس به اولا او بتوسط الصوت فلو كان يحس به اولا والمحسوس الاول بالسمع هو الصوت وهذا مما لا شك
فيه كان التموج من حيث هو تموج صوتا وقد ابطلنا هذا ولو كان يحس به بتوسط الصوت لما كان كل من سمع الصوت
علم ان هناك تموجا كما ان كل من احس لون المربع والمربع بتوسطه علم ان هناك مربعا وليس كذلك فاذن ليس يوجب
ان يحس التموج عند سماع الصوت انتهى كلام الشفاء ملخصا وعلى هذا المقام ينبغي ان يحمل قوله في الخارج اي الحاصل في
الخارج اي خارج فان المتبادر من الوجود في الخارج انما هو الوجود العيني فيكون ردا على من زعم ان الصوت انما يحصل
في الحس فقط واما حمله على خارج الصماخ ليكون معناه ان الصوت موجود في خارج الصماخ ايضا لا انه قائم بالهواء
الموجود في الصماخ فقط على ما حمله الشارحون فليس بشيء فان على تقدير وجود الصوت في الخارج بالمعنى المتبادر
لا يذهب الوهم الى تخصيص وجوده بالهواء الصماخي فليتدبر وفي المقام الثاني ان على تقدير وجود الصوت في الخارج و
قيامه بالهواء مطلقا هل المسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل الى الصماخ فقط او القائم بالهواء الخارج من
الصماخ ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وحده من القرب والبعد فانه لو لم يقع الاحساس به
الا من حيث انه في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدء حدوثه او وسطه لم يكن عند الحس فرق
بين هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ اصلا فلم يعرف جهته ولا قربه او بعده كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس
الا من حيث انتهى اليه لا من حيث اخذ في اول المسافة او وسطها لم يميز بين وروده من اليمين او اليسار ومن القرب
او البعيد ولا يكفي في ادراك الجهة ان الهواء المتموج يجر منها وفي ادراك القرب والبعد ان اثر القارع القريب اقوى
من البعيد لانه لو كفى الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف جهة الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يشد

اذنه اليمنى ويحكي الصوت من يمينه فيسمعها باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل
الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع من خلاف جهة الصوت ولو كفى
الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين
المتساويين في القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك وهذا عين ادراك
جهة الصوت وقربه وبعده دليل على وجود الصوت في الخارج بالمعنى المتبادر ايضا كما لا يخفى والشيخ ايضا اشار الى ذلك
حيث قال بعد ما نقلنا من كلامه في المقام الاول فلننظر ما يلزم بعد هذا فنقول ان الصوت كما يسمع يسمع له جهة
ثم اورد ما محصله ما ذكرنا ثم قال فنجد بان ان للصوت وجودا ما من خارج لا من حيث هو مسموع بالفعل بل من حيث
هو مسموع بالقوة وامر كهيئة ما من الهيئات للتموج غير نفس التموج انتهى ثم انه لا يلزم من كون الصوت القائم بالهواء الموجود
خارج الصماخ مسموعا ان يكون مسموعا ابتداء من غير حاجة الى وصول الهواء المتموج الى الصماخ بل المسموع اولا انما هو القائم
بالهواء الواصل ثم يحس القائم بالهواء الخارج فيتبع الاثر الوارد من حيث وروده ويتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في
المسافة التي فيها وروده فيدرك من الذي وصل الينا الى ما قبله مما قبله من جهته ومبدء وروده فان كان ما يبقى
منه شيء متمادا ادركناه الى حيث ينقطع ويغيب فيدرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته ومورده
وقربه وما يعرض من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق اثر منه على المبدء لم يعلم من قرب البعيد الا بعد رابيع ولذلك
لا يفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من اعلى الجو وبين دوي الرحى التي هي اقرب الينا ويفرق فيه بين كلامي رجلين
لا نراهما وبعد احدهما منا فراسخ وبعد الآخر فرسخان فانا اذا سمعنا كلا منهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر كذا
في شرح المواقف نقلا عن المعتبر واما اعتراض الامام عليه بان مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير
مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة لم يكن الصوت حاصلا في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت
حاصلا فيها مما يدرك بالسمع الا ترى ان الرائحة اذا ادركت من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة حاصلة
مما يدرك بالشم هذا تتميم ومما يجب ان يحقق هٰهنا الكلام في القارع والمقروع قال الشيخ لا بد في القرع من حركة قبل القرع

وحركة تتبع القرع فاما الحركة قبل القرع فقد يكون من احد الجسمين وهو الصاير الى الثاني وقد يكون من كليهما ولابد من قيام
كل واحد منهما او احدهما في وجه الآخر قياما محسوسا فانه ان اندفع احدهما كما يمس بل في زمان لا يحس لم يكن
صوت القارع والمقروع كلاهما فاعلان للصوت لكن اولاهما به ما كان اصلبهما واشدهما مقاومة
فان حظه في ذلك اشد واما الحركة الثانية فهو انفلات الهواء وانضغاطه بينهما بعنف والصلابة تعين
على شدة ضغط الهواء والملاسة ايضا لئلا ينتشر الهواء في فرج الخشونة والتكاثف والى بذلك لئلا ينفذ الهواء
في فرج التخلخل وربما كان الجسم المقروع في غاية الرطوبة واللين لكنه اذا احتمل عليه بالقوة وكلف الهواء المتوسط ان ينفذ
فيه او ينضغط فيما بينهما لم يكن ذلك الجسم ايضا بحيث يمكن الهواء المتوسط ان ينفذ فيه ولينشق في زمان قصير بل
قاوم ذلك فلم يندفع من وجه ذلك الهواء المتوسط بل قاوم ايضا القارع لان القارع كان يسوم الانخراق
كثيرا في زمان قصير جدا وليس ذلك في قوة القابل ولا في قوة الفاعل القارع ما يمنع من الانخراق فقاوم
في وجه القارع وضغط معه المتوسط فكانت المقاومة فيه مكان الصلابة وانت تعلم هذا اذا اعتبرت
امر اكل السوط في الماء برفق فانك يمكنك ان تشقه شقا من حيث لا يلزمك فيه مؤنة فان استعجلت استعصى
عليك وقاوم الهواء ايضا كذلك بل قد يجوز ان تجعل الهواء نفسه يصير جزء منه مقاوما وجزء منه بين المزاحم
القارع منضغطا بل يجوز ان يصير الهواء اجزاء ثلثة جزء منه قارع كالريح وجزء مقاوم وجزء منضغط منهما
على هيئة من التموج وليست الصلابة والتكاثف علة اولية لاحداث هذا التموج بل ذلك لهما من حيث يعينان
على المقاومة والعلة الاولية هي المقاومة فالصوت يحدث من تموج الجسم الرطب السيال منضغطا بين جسمين متصاكين
متقاومين من حيث هو كذلك وكما ان الماء والهواء والفلك تشترك في طبيعة اداء اللون وتلك الطبيعة
لها اسم وهو الشفيف وكذلك الماء والهواء لهما معنى يشتركان فيه من حيث يحدث فيهما الصوت وليس لهما اسم قبول
التموج وليس ذلك من حيث المتوسط ماء او هواء كما ان الاشفاف لم يكن من حيث المتوسط فلك او هواء ثم قال
ويجب ان يعلم ان التموج ليس هو حركة انتقال من هواء واحد بعينه بل كالحال في تموج الماء يحدث بالتداول الصدم بعد

صدم مع سكون قبل سكون وهذا التموج الفاعل للصوت سريع لكنه ليس يقوى الصك شهر ويستحيل بقاوه اقرار
اجزاء الصوت لانه تابع للحركة الغير القارة الاجزاء ومع ذلك استدل عليه بما اشار اليه بقوله لوجوب ادراك
الهيئة الصورية بعد اذا سمعنا لفظ زيد مثلا ادركنا الهيئة الصورية اي ترتيب الحروف وتقديم بعضها على بعض
فلو كانت مجتمعة في الوجود لم يمكن ادراك هذا الترتيب ولم يتميز عن باقي الترتيبات واعترض عليه بان مدرك هذا
الترتيب هو المرجح لادراك هذا الترتيب من البواقي واما ما يقال من ان الحروف ليست باجزاء للصوت بل من عوارضها
المفارقة اذ قد يوجد ولا حرف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت فمدفوع بان
حال تلك الاجزاء بعينها حال تلك الحروف فيجري الدليل فيها والكرامية ذهبوا الى وجوب البقاء بناء على ان
من كان قريبا من المصوت تصل الهواء الحامل للصوت الى صماخه فيسمعه اولا ثم يجاوره الى من كان بعيدا منه و
هكذا او هو مدفوع بان مسموع البعيد ليس عين مسموع القريب بل مثله فان كلا من تلك الاهوية يحدث من تموج آخر صوت
مثل الاول ويحصل منه آخر وهو الصدا. قال الشيخ واما الصدا فانه يحدث من تموج يوجبه هذا التموج
فان هذا التموج اذا قاوم شيء من الاشياء كجبل او جدار حتى وقف لزم ان ينضغط ايضا بين هذا المتموج المتوجه الى
في الحايط او الجبل وبين ما يرده هواء آخر يرده ذلك ويصرفه الى خلف بالانضغاط ويكون بشكل الاول وعلى هيئته
كما تلزم الكرة المرمي بها الى الحايط ان يضغط الهواء الى التموج فيما بينهما وان يرجع القهقرى ثم قال وقد يقع علينا ان
ينظر هل الصدا هو صوت يحدث بتموج الهواء الذي هو المتموج الثاني او هو لازم لتموج الهواء الاول المنعطف النابي
نبوا فيشبه ان يكون هو تموج الهواء المنعطف الثاني ولذلك يكون على صفته وهيئته وان لا يكون القرع الحاين من هذا
الهواء يولد صوتا من تموج هواء ثاني يعتد به فان في مثل هذا الهواء قرعا ليس بالشديد ولو كان شديدا لحدث
صوتا آخر بالسمع ويشبه ان يكون لكل صوت صدا ولكن لا يسمع كما ان لكل ضوء عكسا ويشبه ان يكون السبب في ان لا يسمع
الصدا في البيوت والمنازل في اكثر الامر ان المسافة اذا كانت قريبة من المصوت ومن عاكس الصوت لم يسمعا في
زمانين متباينين بل يسمعان معا كما يسمع صوت القرع معه وان كان بعده بالحقيقة واما اذا كان العاكس بعيدا فرق الزمان

بين الصوتين لو نعيا محسوسا وان كان صلبا املس فهو لتواتر الانعكاس منه بسبب قوة النبو تمعرزمانا كثيرا
كما في الحمامات والبنيان ونحو ذلك وبهذا هو السبب في ان يكون صوت المغني في الصحرا اضعف وتحت السقوف اقوى لتضاعفه
بالصدا المحسوس بعد زمان كالواحد اشهر ويعرض له اي للصوت كيفية مميزة اشارة الى ما عرف به الشيخ الحرف
حيث قال الحرف كيفية يعرض للصوت بها يمتاز عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع قالوا وبالمماثلة
في الخفة والثقل اي الزيرية والبمية احترز عنهما وبالتميز في المسموع عن الغنة والبحوحة وغلظ الصوت اذ الصوت
وان كان يمتاز بها عما يماثله في الخفة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يحصل منهما تميز في المسموع وكذا عن نحوهما
مثل الملائمة والمنافرة والجهارة والخفاء الى غير ذلك اذ لا يحصل بشيء منها تميز في المسموع من حيث هو مسموع
وان كان عدم مسموعية الغنة والبحوحة والجهارة والخفاء منظورا فيه على ما في شرح المواقف فيسمى ذلك الصوت
المعروض لهذه الكيفية باعتبارها اي باعتبار عروضها اي من حيث هو معروض لها حرفا وههنا مذهب ثالث
وهو ان الحرف عبارة عن مجموع العارض والمعروض وفي شرح المواقف ان هذا انسب بمباحث العربية وما في شرح
القوشجي ان عبارة المتن يحتمل المذاهب الثلثة محل الاوجه له واعترض الامام على تعريف الشيخ بانه لا يتناول الحروف
الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها آنية لا يوجد الا في الان الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته و
الصوت زماني فلا يكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض ثم اجاب عنه بانها عارضة
للصوت عروض الان للزمان والنقطة للخط وان لم يجتمعا في الزمان هذا ثم الحرف اما مصوت وهو ما يكون من
حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة
لها فالالف من الفتح والواو من الضم والياء من الكسرة وهذه تسمى مصوتة ممدودة والحركات الثلث بعد عندهم من
الحروف وتسمى مصوتة مقصورة قال الامام الحركات ابعاض المصوتات اما اولا فلان هذه المصوتات قابلة
للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة
الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لو لم يكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها لكن الحس شاهد

مطول

بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات او صامت وهو ما يكون مما سواه ويندرج فيه الواو والياء المتحركتان
او الساكنتان اذا لم يكن حركة ما قبلهما من جنسهما واما الالف فلا يكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك
الاسم والمراد من الحركة ههنا كيفية حاصلة في الحرف الصامت من امالته مخرجه الى مخرج احد المدات فالى الالف فتحة
والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت وانما الخلاف في ان ذلك لسكونه
حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا او لذاته لكونها عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها فلا
يتصور الا حيث يكون قبلها صامت متحرك قال شارح المقاصد وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد في نفسه امكان
الابتداء بالساكن وان كان في لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين الا في الوقف او اذا كان الساكن
الاول حرف لين والثاني مدغما نحو خويصة فانه جائز كما اذا كان الاول مصوتا نحو دابة وعدم قدرة البعض
على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف فانه لقصور في الالة والاستدلال على الامكان
بان المصوت انما كان مشروطا بالصامت فلو كان الصامت مشروطا به في بعض المواضع كما في الابتداء لزم الدور
ليس بشيء لان المصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت في الابتداء مشروط بان يلحقه مقصور فيكونان معا
ولا استحالة فيه انتهى ثم الحرف الصامت اما متماثل كالميمين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة فان لا اختلاف
بينهما لا بالذات ولا بالعوارض المسماة بالحركة والسكون او مختلف اما بالذات كالميم والنون او بالعرض كالميمين
اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بالحركة والاخر متحركا بحركة غيرها وهذا اعني كون
التقسيم الى المتماثل والمختلف للصامت هو مقتضى سوق كلام المص وقد صرح به الشارحان القديمان واما غير المص
فقد قسموا مطلق الحروف الى المتماثلة والمختلفة وهو الظاهر كما لا يخفى ولعله قد سقط من قلم ناسخ المتن الواو العاطفة
في اول لفظ متماثل ثم الحروف ينقسم باعتبار آخر ثالث الى زمانية صرفة كالحروف المصوتة وكالفاء والقاف والسين
والشين من الصامتة فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة
ونظائرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا واما آنية صرفة كالتاء والطاء

والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا توجد الا في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ بت
وخط وود ولد او في اوله كما في لفظ تراب وطرب ودول او في ان توسطها كما اذا وقعت هذه الصوامت
في اوساط الكلمات كما في لفظ وتد وبطر وادب فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط و
الزمان كما مر وفي شرح المواقف ان تسميتها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو
الطرف واما آنية تشبه الزمانية وهي ان يتوارد افراد آنية مرارا فيظن انها فرد واحد زماني كالراء والحاء و
فان الغالب على الظن ان الراء التي في آخر الدار مثلا راآت متوالية كل واحدة منها آنية الوجود الا ان الحس لا
يشعر بامتياز ازمنتها فيظنها حرفا واحدا زمانيا واعلم ان المصنف لم يعتبر هذا التقسيم ولم يورده لان التحقيق
ان الحروف كلها زمانية سيما على ما اختاره من كون الحرف هو الصوت المعروض للكيفية المذكورة لان الصوت
مطلقا زماني لكونه تابعا للحركة كما مر وكذا الكيفية العارضة له من حيث هو كذلك فالتفاوت في الحروف انما هو
باعتبار قلة الازمنة وكثرتها ولم يوجد فيها ما هو آني حقيقة وينتظم منها اي من اقسام الحرف فانها اي
المذكورة او من الحروف فان اقسام الحرف حروف الكلمة الكلام ان حمل على مصطلح النحويين فانتظام من الحروف
بالواسطة لانه ينتظم منها الكلم اولا ثم من الكلمات الكلام وان حمل على ما هو اعم منه اعني ما يساوق اللفظ الموضوع كان
الانتظام اعم من ان يكون بواسطة او بغيرها ولعل هذا هو مصطلح اهل الكلام قال الشارح العلامة هذه الحروف المسموعة
اذا تألفت تاليفا مخصوصا اي بحسب الوضع سميت كلاما فحد الكلام على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة باقسامه
وهي على الاول التام الخبري والانشائي باقسامه وغير التام التقييدي وغيره وعلى الثاني يريد المفرد والمؤلف الذي هو
كالجنس للاقسام المذكورة ولا يعقل كلام غيره اي غير المنتظم من الحروف وهذا رد على الاشاعرة القائلين بالكلام
النفسي وهو على زعمهم معنى قائم بالنفس مدلول للكلام اللفظي ومغاير للعلم بمدلول الخبر وللارادة والكراهة في
الامر والنهي وهذا غير معقول لانا اذا قلنا زيد قائم فليس ههنا غير مدلولي هذين اللفظين وغير النسبة الواقعة بينهما
وغير علمنا بثبوت تلك النسبة او بانتفائها مع آخر يتصور كونه مدلولا لهذا الكلام ومجموع هذه الثلثة هو العلم بمدلول الخبر

ولذا

وكذا اذا قلنا اضرب زيدا او لا تضربه فليس ههنا بعد تصور مدلولي اللفظين والنسبة بينهما سوى ارادة ضربه
وطلبه او كراهة ضربه والكف عنه فان قيل بل ههنا امر آخر اما في الخبر فنسبة احد طرفيه الى الآخر القائمة بنفس المتكلم
وهي مغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه واما في الامر فالطلب وهو غير ارادة الفعل لانه قد يامر الرجل بما لا
يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا بل يريد عدم الفعل كالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه وكذا في النهي قلنا
اما الاول فلا نسلم ان المتحقق هناك خبر بل هو صورة الخبر ولو سلم فالمراد بالعلم بمدلول الخبر اعم من الاعتقاد و
واما الثاني والثالث فظاهر ان المتحقق فيهما صيغة الامر والنهي لا حقيقتهما حيث لا طلب اصلا واما تمسكهم بقول
الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا فلا يدل على مطلوبهم في هذا المقام اعني كلام
النفس مغاير للعلم والارادة والكراهة لكون هذه الثلثة ايضا في الفؤاد نعم ههنا مقام آخر وهو انه على تقدير
ثبوت معنى آخر فهل يصح اطلاق لفظ الكلام عليه ام لا وهذا نزاع لفظي فعلم انما تمسكوا بالبيت في هذا المقام
لصحة الاطلاق والحق ان اطلاق الكلام على غير المؤلف من الحروف حقيقة غير معقول والبيت لا يدل على كون
الاطلاق حقيقيا بل هو مبني اما على اعتقاد الشاعر تقليد الكلام النفسي واما على ان المقصود الاصلي من الكلام هو
الدلالة على ما في الضمير فكانه هو الكلام فيكون من باب التجوز المسئلة الرابعة في المذوقات على ما قال
ومنها اي من الكيفيات المحسوسة المطعومات اي من حيث هي مطعومات اي طعومها اي المذوقات وبسائطها
تسعة حاصلة من ضرب ثلثة في ثلثة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن
قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما فاذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصلت اقسام تسعة
على ما قال التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها ففعل الحرارة في اللطيف يحدث الحرافة و
في الكثيف المرارة وفي المعتدل الملوحة وفعل البرودة في اللطيف يحدث الحموضة وفي الكثيف العفوصة وفي
المعتدل القبض وفعل الكيفية المتوسطة يحدث في اللطيف الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة
وهي تقال على معنيين احدهما عدم الطعم حقيقة ويسمى ما فيه هذا المعنى مسيخا وثانيهما عدم الطعم في الحس مع كون هو

المطعومات

ما فيه طعم في الحقيقة كالنحاس والحديد فانهما لشدة الالتحام بين اجزائهما لا يتحلل منهما شيء يخالط اللسان فيحس بطعم لكن
اذا احتيل في تحليل اجزائهما وتلطيفها يحس منهما بطعم والمراد ههنا هو هذا المعنى واعترض على الحصر بان انحصار الفاعل
فيما ذكر ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة ولجاز
ان يحصل كل واحدة من تلك المراتب فاعلة وقابلة لطعم بسيط على حدة وايضا يحس من الخيار والقرع والحنطة النية بطعم كانه
فيه ليس محسوس في التسعة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير
منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان
القابض يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص باطنه وظاهره معا ثم حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه
المخصوصة مما لم يقم عليه برهان ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل لكن صاحب المواقف ذكر
في كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه وقد اورده الفاضل القوشجي في
شرحه فمن اراده فليراجع اليه ثم انه كان المسئلة الخامسة في المشمومات على ما قال ومنها اي من الكيفيات
المحسوسة المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة او المخالفة فيقال للموافق الملائم
طيب وللمخالف المنافر منتن او من جهة ما يقارنها من الطعم فيقال رائحة حلوة او رائحة حامضة او من جهة الاضافة
الى محلها فيقال رائحة الورد والتفاح الى غير ذلك واعلم انهم وان اجروا هذه الاوصاف اعني المبصرات و
المسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة اسماء لها فهي
بحسب اللغة متفاوتة في الوقوع على الكيفية او على المحل او عليهما جميعا وفي كون مصادرها موضوعة لذلك النوع
من الادراك كالابصار والسماع او لما يفضي اليه كالبواقي ومن ههنا يقال ابصرت الورد وحمرته وسمعت الصوت
لا مصوته ولمست الحرير لا لينه وذقت الطعام وحلاوته وشممت الورد ورائحته كذا في شرح المقاصد المطلب
الرابع في الكيفيات الاستعدادية وهي القسم الثاني من الاقسام الاربعة للكيف وقد عرفت انها نوعان الاستعداد
على ما قال والاستعدادات وهي القسم الثاني الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض وانما قدرنا لها مبتدأ

او ليس لها خبر فلا يتم الكلام ولا يصح كون المتوسطة خبرا اذ لا وجه للتعريف ولهذا قدرنا المبتدأ في القسم الاول
ايضا مع عدم الحاجة اليه ليكون الكلام جميعا على وتيرة واحدة والمراد بطرفي النقيض هو الانفعال واللاانفعال
فانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال والقبول كالمراضية واللين ويسمى ضعفا ولا قوة وباستعداد شديد نحو
الدفع واللاقبول كالمصاحية والصلابة ويسمى قوة ولا ضعفا وزعم جماعة ان لها قسما ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل
كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة مما يتعلق بعلم بهذه الصناعة وقدرة على هذا الفعل وهما من الكيفيات النفسانية
وصلابة الاعضاء لما يتأثر بسرعة ولا يمكن عطفها بسهولة وهي من الكيفيات الملموسة فليس هناك شيء يكون من هذا الجنس
من الكيفيات واما اصل القبول فهو من باب الامكان الذاتي لا الاستعدادي لان الاستعداد يعتبر فيه مرتبة من
مراتب القرب والبعد ليكون الشدة اللازمة لها مستلزمة للرجحان فلا يكون هو ايضا قسما ثالثا ولما كانت الاستعدادات
واقعة بين طرفي النقيض كانت متوسطة بينهما المطلب الخامس في القسم الثالث من الاقسام الاربعة للكيف و
هي الكيفيات النفسانية وهي حال ان كانت غير راسخة او ملكة ان كانت راسخة فالملكة تكون اولا حالا
ثم تصير ملكة فالفرق بينهما كالفرق بين الشيخوخة والشباب وفي هذا المطلب مسائل الاولى في العلم على ما قال
منها اي الكيفيات النفسانية العلم والمراد منه ههنا تمييز لا يحتمل متعلقه النقيض اي نقيض ذلك التمييز وذلك
لانه هو المنقسم الى التصور واليقين على ما قال وهو اما تصور اي تصور وادراك ولا حكم وهو ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة فالتصور المطلق مشترك بين القسمين وهو المراد من التمييز وهو صورة حاصلة من الشيء في العقل
سواء كان الشيء حكما او غير حكم وقيد التصديق بقوله جازم مطابق ثابت ليختص في اليقين فبالجازم خرج الظن
وبالمطابق الجهل المركب وبالثابت التقليد فانه قد يزول في وقت آخر واما التصديق المطلق عن هذه القيود المقابل
للتصور الساذج فهو اعم من اليقين وشامل لهذه الثلثة فعدم احتمال اليقين للنقيض للجزم والثبات وعدم احتمال التصور
الساذج للنقيض لانه لا نقيض للتصورات وانما قسم العلم بهذا المعنى اعني التمييز المذكور وجعل البحث مقصورا عليه
دون ما هو بمعنى التصور المطلق المتناول لهذه الثلثة على ما هو المتعارف وجعله مقسما في اوائل كتب المنطق لانه هو المعتبر في

العلوم المعتدّ بها عند الجمهور ولذلك خصّ باسم العلم حتى صار معرّفا بما له وما الصفة يتقابل تلك القيود من الظنّ و
الجهل المركب والتقليد قد اشتهرت باسمائها المخصوصة وسيرد تعريف بعضها وما يتعلق به من الاحوال فما ذكرنا هو الاوجه
كما لا يخفى وان كان المآل واحدا واما ما قيل من انه جعل ما عدا اليقيني من التصديقات داخلا في التصور فلا يخفى بعده
والعلم لا يحدّ بل هو غني عن التعريف لكونه وجدانيا كالقدرة وساير الوجدانيات لكن ذلك انما يفيد تميزه عن غيره
وبداهته بوجه لا تحقيق حقيقته كيف وقد حيّرت العقلاء واختلفوا فيها فمنهم من ذهب الى ان حقيقته الصورة
الحاصلة ومنهم من ذهب الى انها نفس الاضافة ومنهم من ذهب الى انها الصفة ذات الاضافة واما ما قيل من انه
لا يمكن تحديد العلم لان غيره انما يعلم به فلو علم هو بغيره لزم الدور فالجواب عنه ان غيره انما يعلم بتعلق فرد منه
متصور بالوجه بل العلم بحقيقته والمحتاج الى الغير انما هو العلم بحقيقته فلا دور ويقسمان اي التصور الساذج و
اليقين الضروري والاكتساب فيصير كل منهما ضروريا وهو ما لا يتوقف حصوله على كسب اي نظر وفكر وكسبيا وهو
ما يكون بخلاف ذلك ولا بد فيه اي في العلم اي في علم المدرك بما عدا نفسه من الانطباع في المحل لما تقرر من
اثبات الوجود الذهني المجرد لان المراد هو العلم بالكلي فلا يكون الا مجردا فيجب تجرد محله القابل بل لا يلزم ان يكون
الصورة العقلية اذا كانت محلا لصورة عقلية اخرى عالمة بها وحلول المثال مغاير لاتحاد للانطباع والمراد
من المثال هو الماهية المجردة عن الوجود في الاعيان ومن المغايرة مغايرتها للموجود في الخارج في الاحكام وقد مر تحقيق
ذلك مفصلا في مبحث الوجود الذهني ولا يمكن الاتحاد اشارة الى ابطال مذهب فاسد كان مشهورا بعد المعلم
الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها وان النفس الناطقة
عند تعقلها معقولاتها تتحد بالعقل الفعال قال الشيخ في الاشارات ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان
الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي ثم قال وهؤلاء ايضا يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا
فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان يصير نفس
العقل الفعال ثم قال وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤن

وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه رجل من اهل زمانه وناقض هو
ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول ثم ابطل القول الاول بان قال فلنقس الجوهر العاقل عقل ا ولكان هو
على قولهم بعينه المعقول من ا فهل هو كما هو موجود كما كان عند ما لم يعقل او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل
ا او لم يعقلها وان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال والذات باقية فهو كساير
الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك
اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط ثم اراد ابطال مطلق الاتحاد فقال اعلم ان
قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث ثالث
بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول ثم ابطل ذلك بما حاصله ما مر في مباحث الامور
العامة ثم ان هذه الدعوى اعني اتحاد العاقل والمعقول قد اشتهرت جدا بين المتاخرين وتلقته بالقبول جماعة من المحققين
وزعموا انه مذهب ارسطاطاليس ولم اطلع من واحد منهم في بيانها على شيء مقنع والشيخ احتج لهم في كتابه المسمى بالمبدا والمعاد
الذي صنفه لتقرير مذهب المشائين فيهما بان قال وكل صورة مجردة عن المادة والعوارض اذا اتحدت بالعقل بالقوة
صيرته عقلا بالفعل لا بان العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال المادة الاجسام عن صورها فانه ان كان منفصلا
بالذات عنها وتعقلها كان ينال منها صورة اخرى معقولة والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب الامر الى
غير النهاية بل افصل هذا واقول ان العقل بالفعل اما ان يكون نفس هذه الصورة او العقل بالقوة التي حصل لها هذه
الصورة او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لانه لا يخلو ذات العقل بالقوة اما
ان تعقل تلك الصورة او لا تعقلها فان كان لا تعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد الى الفعل وان كان تعقل تلك
الصورة فاما ان تعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوة منها صورة اخرى واما ان تعقلها بان يحصل لها هذه الصورة
بذاتها فقط فان كان انما يعقلها بان يحدث له منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير النهاية وان كان تعقلها بانها موجودة
له فاما على الاطلاق فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا وتلك الصورة حاصلة للمادة وحاصلة لتلك العوارض

التي يقترن بها في المادة فيجب ان يكون تجريد المادة والعوارض عقلا لمقارنة تلك الصورة فان الصورة المعقولة موجودة
في الاعيان الطبيعية ولكن مخالطة بغير المجردة والمخالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته واما على الاطلاق ولكن لانها
موجودة لشيء من شانه ان يعقل في ما ان يكون ان يعقل نفس وجوده فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء من شانه
ان يوجد له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجوده الصورة وقد وضع نفس وجوده الصورة وهذا خلف
فاذن ليس ان يعقل هذه الصورة نفس وجوده للعقل بالفعل ولا وجوده صورة ماخوذة عنها فاذن ليس
العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة الا ان لا يوضح الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان
يكون العقل بالفعل ههنا هو هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة لم يخرج الى الفعل لانه ليس هو الصورة
نفسها بل قابل لها ووضع العقل بالفعل هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضعا
للعقل بالفعل وقابلا له فليس عقلا بالقوة لان العقل بالقوة هو الذي من شانه ان يكون عقلا بالفعل فليس ههنا شيء هو
عقل بالقوة اما الذي يجري مجرى المادة فقد عرفنا واما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل فهو عقل
بالفعل دائما لا يمكن ان يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون جزء العقل بالفعل مجموعهما لانه لا يخلو اما ان يعقل
ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان يعقل غير ذاته لان ما هو غير ذاته اما اجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان
او شيء خارج عن ذاته فهو يعقله بان يقبل صورته فيحل منها محل المادة ولا يكون تلك الصورة هي الصورة التي كانت فيه
بان امر بل صورة اخرى بها يصير عقلا بالفعل وايضا نحن نضع ههنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالفعل
هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون اجزاء ذاته ايضا لانه
اما ان يعقل الجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي هو كالصورة او كليهما وكل واحد من هذه الاقسام اما يعقل الجزء
الذي هو كالمادة او الجزء الذي هو كالصورة او بكليهما وانت اذا تعقبت هذه الاقسام بان لك الخطأ في جميعها
فانه ان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته ومعقولة لذاتها و
لا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب ههنا وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي

كالصورة

كالصورة هو المبدأ الذي بالعقل وهذا عكس الواجب وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي
كالمادة حاصلة في الجزء الذي كالمادة وفي الجزء الذي كالصورة فهي اكثر من ذاتها هف واعتبر مثل هذا في جانب الجزء
الذي كالصورة وكذلك ان وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطل اول الاقسام الثلثة وصح ان الصورة العقلية
ليست نسبتها الى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى بل اذا احلت العقل بالقوة اتحدا وانا هما شيئا
واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميزي الذات فيكون في العقل بالفعل هي الصورة المجردة المعقولة انتهى والجواب عنه ان
العقل بالقوة انما يعقل الصورة المعقولة لا بصورة اخرى بل لكون ذاتها موجودة له لا مطلقا بل لكونها موجودة
لشيء من شانه ان يوجد له وليس كل شيء من احكمه اعني من شانه ان توجد له الصورة المعقولة اي المجردة عن الغواشي المادية
بل لا بد من ان يكون شيئا خاصا هو العقل بالقوة اي شيئا مجرد الذات غير قايم بالمادة الجسمية فقوله فيكون كانه
قال لانها موجودة لشيء من شانه ان يوجد له قلنا معناه ما ذكرنا ولا فساد فيه ولكون الدعوى غير معتقدة للشيخ
اجمل في الاستدلال هذا الشق ولم يفصله علما منه بان الجواب انما هو باختياره وهم غافلون عن ذلك بل الحق ان
العقل بالفعل وهو النفس الناطقة الكاملة بالفعل من حيث هي كاملة بالفعل مركب الذات من شيء كالمادة وهو العقل
بالقوة والمراد منه ههنا هو النفس الناطقة الهيولانية وهي المراد من الاصل والسنخ في كلام الشيخ المنقول في مسئلة
بقاء النفس ومن شيء كالصورة وهو الصورة المعقولة الحالة فيه وهذا ما وعدناك هنالك فتدبره ومما ذكرنا يعلم انه
يمكن في الجواب اختيار الشق الثالث ايضا من كون العقل بالفعل هو مجموع العقل بالقوة والصورة المعقولة الحالة فيه فان
اعتبر العقل بالفعل بالقياس الى جميع المعقولات يختار انه لا يعقل غير ذاته شيئا خارجا عن ذاته لان ذاته مشتملة
على صور المعقولات جميعا والعاقل منه هو الذي كالمادة اعني النفس الهيولانية وعقله لذاته نفس ذاته وعقله للمعقولات التي
هي كالجزء الصوري لحصولها له كما عرفت وبهذا الاعتبار يمكن اختيار انه يعقل غير ذاته بمعنى الشيء الخارج عن ذاته ايضا لكن
بعد عقله اياه يصير جزء ذاته اعني الجزء الذي كالصورة لا بمعنى ان يتعدد الجزء الصوري ليلزم ان يكون له باعتبار كل معقول
ذات اخرى بل بمعنى ان يكمل الجزء الذي كالصورة ويصير باعتبار كل معقول اكمل مما كان قبله وليس ذلك تشكيكا في الذات

اوليس الجزء الصوري هنا صورة حقيقة بل هو كالصورة ولا بعد ان يكون هذا هو المراد من القول بالاتحاد ولا يحتمل آخر
ايضا ليس هنا موضع ذكره ولعلنا نشير اليه في مسئلة علم الواجب ان شاء الله العزيز وبالجملة يكمل التفصي عن جميع الشقوق
التي ذكرها الشيخ في هذا الشق الاخير بمثل ما ذكرناه فلا نطول بتفصيله ويختلف العلم باختلاف المعقول
لما مر انفا من ان العلم لحصول المثال في المحل القابل وفي مبحث الوجود الذهني من ان الحاصل في الذهن يجب ان يكون
حقايق الاشياء وماهياتها ولا شك ان حقايق الاشياء المختلفة مختلفة هذا عند من قال بان العلم هو الصورة
الحاصلة واما عند من قال بانه هو التعلق والاضافة فقال الامام ان فسر بنفس التعلق وجب تعدده بتعدد المعلوم
لان اختلاف المنتسبين يوجب اختلاف النسبة وان فسر بصفة ذات تعلق لم يجب ذلك لجواز ان يكون صفة واحدة
يتعدد متعلقاتها هذا ومن المتكلمين من ذهب الى ان العلم الواحد ان كان ضروريا لا يجوز تعدد معلوماته وان كان
نظريا لم يجز لامتناع اجتماع النظرين بالوجدان ورد بانه لم لا يجوز تعلق نظر واحد بالمتعدد وكما يجوز تعلق علم واحد
بالمتعدد فانه اذا كان العلم بهما واحدا كفى نظر واحد ومنهم من ذهب الى ان العلم الواحد الحادث لا يتعلق
بمعلومين على التفصيل والاجمال تعلقه بهما لانه راجع الى ما لا يتناهى وهو مح كالاجمع وليس مرتبة من العدد اولى
من مرتبة اخرى ورد بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز التعلق بالغير
المتناهي في الحادث كما يجوز في القديم وان لم يكن واقعا ومنهم من قال بالامتناع اذا كان المعلومان جايزي الانفكاك
في العلم والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ورد بانه قد علم تارة بعلم واحد فلا يجوز الانفكاك وتارة
بعلمين فيجوز الانفكاك فيكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة كالحال والاستقبال مثال
لاختلاف المعلوم واشارة الى بطلان مذهب من زعم من المعتزلة ان العلم بالاستقبال علم عند حضور الاستقبال فان
العلم بانه سيوجد مشروط بعدمه في الحال ووجوده في ثانية الحال والعلم بالموجود الحالي غير مشروط بالعدم في الحال بل
بالوجود في الحال فاختلفا ولعلهم انما ذهبوا الى ذلك لئلا يلزم التغير في العلم القديم وستعلم عدم لزوم التغير مع
الاختلاف ان شاء الله والعلم وان كان هو الصورة الحاصلة لكنه لا يعقل ولا يتحقق الا مضافا فانه لابد من

اضافة

اضافة للصورة الى ما هي صورة له فيقوى من لزوم الاضافة للعلم الاشكال الوارد على كون العلم صورة
بلزوم اجتماع صورتين متماثلتين مع الاتحاد او في صورة علم الشيء بنفسه او عند الاتحاد ولا يمكن تحقق الاضافة
المستلزمة للمغايرة فيتصور اصل الاشكال وطبيعته بتعدد افراده واما الجواب عن الاشكالين فعن الاول ان علم الشيء
بنفسه حضوري فلا يستدعي صورة والمستدعي لها هو الحصولي ولو سلم فلا استحالة لكون احد المتماثلين اصليا والاخر ظليا وعن
الثاني ان المغايرة الاعتبارية كافية لتحقق الاضافة وهي متحققة مع الاتحاد فان كون الشيء بحيث يصح ان يعلم
مغاير لكونه بحيث يصح ان يعلم وهو عرض لوجود حده فيه ان العلم عرض لوجوده وتعريف العرض فيه وهو
الموجود في الشيء لا كجزء منه المنافي للموجود في الموضوع فان الصورة المعقولة وان كانت من الجوهر قائمة بالنفس و
مستغنية القوام عنها واما الاشكال الوارد ههنا من حيث وجوب كون صورة الجوهر جوهرا فقد مر التفصي عنه بما لا
مزيد عليه في مسئلة الوجود الذهني وهو فعلي وهو ان يسبق صورة المعلوم الى العالم فيصير سببا لوجوده في
الخارج كصورة بيت اخترعها البناء ثم اوجدها في الخارج وانفعالي وهو ان يستفاد الصورة العقلية من
الوجود في الاعيان كما يستفيد صورة السماء من السماء وغيرهما مثل الشارح القديم بعلمه تعالى بذاته فانه عين ذاته و
بالموجودات فانه عبارة عن وجوداتها العينية الصادرة عنه تعالى وانت خبير بان علمه تعالى بذاته وكذا علمه بالموجودات
فيما ذكره علم حضوري ليس بالصورة والمبحوث عنه ههنا هو العلم الصوري الحصولي فلا مطابقة بين المثال والممثل له
وفي الحواشي الشريفية ان المثال الظاهر لما ليس فعليا ولا انفعاليا هو علم واحد منا بالامور المستقبلة التي ليست
فعلا وانت خبير ايضا بان العلم بالامور المستقبلة انما يمكن ان يحصل من العلم بالاسباب فهو ايضا داخل في العلم
الانفعالي وقال المصنف في شرح رسالة العلم اما العلم الفعلي فكعلم الاول بما عداه وساير العلل بمعلولاتها واما الانفعالي
فكعلم الاول بما عداه بما ليس بمعلوماته مما لا يحصل الا بانفعال ما للعالم وبارتسام صور يحدث في ذواتها او الاتها
اما ما ليس بفعلي ولا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بانفسها وبالذوات التي لا يغيب عنها ولا يكون تعقلها لها
بارتسام صورة فيها انتهى فليتامل فان هذا الاخير ليس من افراد المبحوث ههنا فينبغي ان يحمل المقسم لهذه الاقسام ما كان

جعل العلم مقسما للتصور واليقين كما مر وايضا هو ضروري اقسامه اي اقسام ذلك الضروري اذا كان من قسم
التصديق اليقيني ستة بالاستقراء بديهيات ومشاهدات وفطريات وحدسيات ومتواترات ومجربات لان
ذلك على وجه يقتضي وجه الضبط ايضا ان ما يتوقف حصوله على نظر من القضايا اليقينية اما ان لا يتوقف بعد حصول
شرايط الادراك من الالتفات وسلامة الالات على شيء اصلا سوى تصور الاطراف وهي البديهيات وتسمى اوليات
ايضا وهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين وان الجسم لا يكون في ان واحد في
مكانين وقد يتوقف العقل عن الحكم فيها اما لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقايد
المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام او لعدم تصور اطرافها كما ينبغي واما ان يتوقف حصولها على شيء آخر
بعد تصور الاطراف فهذه الواسطة اما ان يكون احساسا وهي المشاهدات فالمشاهدات هي القضايا التي يحكم بها العقل
بتوسط الحواس الظاهرة كالحكم بان النار حارة والشمس مضيئة وتسمى حسيات ايضا او الباطنة كالحكم بان لنا خوفا وغضبا
وتسمى وجدانيات ويعد منها ما نجده بنفوسنا لا بالاتها كشعورنا بذواتنا وبافعالنا ويدخل في المشاهدات الباطنة
الوهميات التي جعلها بعضهم قسما سابعا وذلك ما يحكم به الوهم في المحسوسات فيصدقه العقل في ذلك نحو كل جسم في
جهة ولا يكون جسم واحد في مكانين فان العقل يصدق الوهم في احكامه على المحسوسات لا على المجردات والمعقولات
كالحكم بان كل موجود لا بد ان يكون في جهة او في مكان ولتطابق العقل والوهم في احكام المحسوسات كانت العلوم الهندسية
وما يجري مجراها شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الاراء كما وقع في غيرها واما ان يكن تلك الواسطة غير
الاحساس فاما ان لا يعزب عن العقل عند تصور الاطراف وهي الفطريات ويقال لها قضايا قياساتها معها كالحكم بان
الاربعة زوج لانقسامها الى متساويين وان كانت تلك الواسطة تعزب فاما ان لا يحتاج الى استعمال الحس فيها
وهي الحدسيات كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلاته بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس واما ان لا
يحتاج الى استعمال الحس فاما ان يكون من شانها ان يحصل بالاخبار وهي المتواترات وهي القضايا التي يحكم بها العقل لا بواسطة
كثرة شهادة المخبرين بوقوع امر ممكن مستند الى المشاهدة بحيث يحكم بامتناع تواطؤهم على الكذب واما الذي يحكم به بواسطة

خبر الواحد المحفوف بالقراين فهو من قبيل الحدسيات واما الذي يحكم به بواسطة خبر الواحد المؤيد بالمعجزة وبالجملة من دل
الدليل على صدقه فهو من النظريات فيكون خارجا عن المقسم واما ان لا يكون من شانها ان يحصل بالاخبار وهي المجربات
وهي ما يحكم به العقل بواسطة تكرر المشاهدة ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او
اكثريا لا يكون اتفاقيا بل لا بد ان يكون هناك سبب فاذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بان
الضرب بالخشب مولم وبان شرب السقمونيا مسهل فهذه الاقسام الستة من الضروريات هي مبادي البراهين المفيدة لليقين
والعمدة فيها هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الفطرة او مدنسها كما عرفت ثم النظريات ثم الحسيات ثم الوهميات
واما الحدسيات والمتواترات والمجربات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكن ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور
المقتضية لها من الحدس والتجربة والتواتر ومكتسب عطف على ضروري اي حاصل بالكسب والنظر وقد مر انقسام العلم الى الضروري
والكسبي ولعله انما اعاده ليشير الى الضروري فقد بر وايضا هو واجب وممكن مثل الشارح العلم الواجب
بعلمه تعالى بذاته فانه نفس ذاته والممكن بما عداه فهما حملا الواجب والممكن على الواجب الوجود بذاته والممكن الوجود بذاته
فالحصر مثال الواجب فيما ذكره وقال المحقق الشريف ويحتمل ان يراد بالواجب ما يمتنع انفكاكه عن العالم وبالممكن ما يقابله
وهو ان العلم تابع اي للمعلوم وهذا اشارة الى جواب المعتزلة عن استدلال الاشاعرة على اضطرارية افعال العباد
بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع وقوع خلاف علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا
يكون باختيارهم وتقرير الجواب ان يقال قد جعلتم علمه تعالى علة للمعلوم وهو تابع له والتابع لا يكون علة للمتبوع ثم الاشاعرة
ماردوا واجابهم هذا بان العلم الازلي متقدم لا محالة على المعلوم فلو كان تابعا للمعلوم يكون متاخرا عنه وهو الدور
اجابت المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم لا بمعنى تاخره عنه بل بمعنى اصالة موازنه اي المعلوم فان كل واحد من العلم والمعلوم
موازن للاخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما وزن بالاخر فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا
التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته اليه نسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات
الفرس فكما يصح ان يقال انما كان نقش الفرس هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال ذات الفرس هكذا

لان نفسه هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا اشقى لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال انما كان
زيد في نفسه شريرا لاني علمته شريرا وذلك لا يختلف بتأخر وجود المعلوم عن وجود العلم وتقدمه عليه فسواء كان
العلم متقدما او متأخرا يكون تابعا للمعلوم بهذا المعنى لا بمعنى التأخر في الوجود فان قلت اذا كان العلم تابعا تعالى
لا يكون علمه تعالى فعليا بل يلزمهم انتفاء هذا القسم من العلم قلت اذا كان العلم من حيث انه علم حكاية للمعلوم لا يكون له
اقتضاء لوجوده ومدخلية فيه لكنه من حيث انه يصير وسيلة الى اختيار الفعل وارادته يكون له مدخل في وجوده ومعنى
كونه فعليا فعلم المختار بافعاله الاختيارية علم فعلي وعلمه بافعال غيره لا يكون فعليا وان كان متقدما كذا في الحواشي الشريفية
واما ما في شرح القوشجي في دفع هذا الاعتراض من ان التابعية لا تجري الا في العلوم التصديقية التي لا بد لها من خارج
يطابقه والعلم الفعلي انما يكون في التصورات فمحل تامل ولا بد فيه اي في فيضانه على النفس الناطقة من الاستعداد
فان النفس في بدو الفطرة خالية عن العلوم كلها الا علمها بذاتها فانها غير ذاتها لكنها قابلة لها والا لما حصل لها العلم
اصلا فاذا كانت قابلة لها فلو كانت شرايط الحصول بتمامها حاصلة من بدو الفطرة لكان المبدأ الفاعل الذي يخرج كمالها
بالقوة الى الفعل موجودا دايما لا يختص بوقت دون وقت فلا بد من ان يحصل تلك الشرايط شيئا فشيئا حتى فيضان
العلوم شيئا فشيئا وبحصول تلك الشرايط يحصل الاستعداد على ما قال اما استعداد العلم الضروري فبالحواس
فان عند الاحساس بجزئيات المحسوسات والتنبيه للمشاركات والمباينات يستعد النفس لفيضان العلوم الضرورية واما
استعداد العلم الكسبي فبالاول اي العلم الضروري فان التصورات الكسبية انما يحصل بالحدود والرسوم المنتهية
الى التصورات الضرورية والتصديقات الكسبية بالقياسات المنتهية الى المقدمات الضرورية فبكل حد او رسم تستعد
النفس لفيضان العلم بالمحدود والمرسوم وبكل قياس من الاقيسة لفيضان نتيجة من النتايج واما ما نقل عن افلاطون
من ان العلوم كلها حاصلة للنفس الا انها ذهلت عنها باشتغالها بالبدن والذي يحصل بتعلم وتعليم تذكر لما ذهب
عنها لا تحصيل لما لم يكن حاصلا اصلا فاما محال لا يلتفت اليه لابتنائه على قدم النفس وتناسخها في الابدان واما له
توجيه وتاويل لا ينافي ما ذكرنا واما القول بتوقف العلوم على الاستعداد فلا ينافي القول بالفاعل المختار لجواز ان

يكون التوقف عاديا والاستعداد مرجحا لا مقتضيا الى الوجوب او الوجوب مستند الى الاختيار كما سيأتي والعلم
باصطلاح يفارق اي يغاير الادراك بدليل قوله مفارقة الجنس النوع دون ان يقول مفارقة النوع
الجنس وهذا الاصطلاح هو اطلاق الادراك على ما يشمل الكلي والجزئي والمجرد والمادي يقينيا وله انواع اربعة الاحساس
والتخيل والتوهم والتعقل والعلم ليس الا التعقل فيكون الادراك بهذا الاصطلاح كالجنس للعلم وباصطلاح آخر
هو تخصيص الادراك بالاحساس يفارق العلم الذي هو التعقل مفارقة النوعين تحت جنس هو الادراك بالاصطلاح
الاول او تعلقه اي تعلق العلم على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك اي على التمام بالمعلول في شرح
العلامة ان العلم بالعلة يقع باعتبارات ثلثة الاول العلم بماهية العلة من حيث هي ذات وحقيقة لا باعتبار آخر
وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التمام ولا على النقصان الثاني العلم بها من حيث هي مستلزمة لذات اخرى وهو
علم ناقص بالعلة فيستلزم علما ناقصا بالمعلول من حيث انه لازم للعلة لا من حيث ماهيته الثالث العلم بذاتها و
ماهيتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها في ذاتها وما لها بالقياس الى الغير وهذا
هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم التام بالمعلول فان ماهية المعلول وحقيقته لازم لماهية العلة وقد
فرض تعلق العلم بها من حيث ذاتها ولوازمها انتهى وكذا قال ايضا الشارح القديم الا انه اشترط في القسم الاول
كون المعلول لازما بينا لماهية العلة فانه يلزم حينئذ من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول وقال المحقق الشريف
لكن المذكور في الملخص انه متى عقلت العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول وكلما كان كذلك
كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان على القول بان التعقل يستدعي ماهية مساوية للمعقول في العاقل
فهذا يدل على ان العلة اذا كانت لذاتها علة كان تصورها بالكنه موجبا لتصور المعلول يعني مطلقا سواء كان
لازما بينا اولا هذا وفيه اي في كلام الملخص انه ان اراد بحصول الماهية الموجبة للمعلول في الذهن حصولها مع وصف
الايجاب فالملازمة الاولى ممنوعة فان تعقل الماهية بالكنه لا يستلزم تعقلها من حيث الايجاب وان كان الموجب
هو الكنه فتخصيص المحقق الشريف ذلك بما اذا كان علة لذاتها لا ينفعه وان اراد حصول ماهية متصفة بالايجاب

في نفس الامر وان لم يكن وصف الايجاب حاصلاً في الذهن فالملازمة الثانية ممنوعة وهو ظاهر واما اعتراض الشارح
القوشجي عليه بان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن
وح يكون المعلول لازماً بيناً وقد استثنيناه وغير كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي تستلزم
وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها الذهني تستلزم وجود المعلول في الذهن فليس بشيء اما اولاً فلانا نقول اذا
كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن فتصورها يوجب تصور المعلول لا فرق بين تقدمهما و
تاليهما فان الوجود في الذهن عين التصور والعلية عين الايجاب واما ثانياً فلانه لم يدع احد ان معنى كون ماهية العلة
موجبة لماهية المعلول هو كونها بوجودها الذهني مستلزمة لوجود المعلول في الذهن بل المدعى ان الاولى موجب
للثاني بناء على استدعاء التعقل حصول الماهية المساوية في ذهن فافهم ما قرره الشارح انه هو المراد وههنا اعني
الاعتبار الثالث فهو عند بعض انه يقال العلم بالعلة والمعلول يستلزم العلم بالمعلول في هذا الاجمع لزوماً وفساداً
وايضا المشهور ان هذا الحكم غير منعكس اي ليس تعلق العلم بالمعلول مستلزماً لتعلقه بالعلة ولا حال ان العلم بالمعلول
ايضا من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك فان العلة ولوازمها من ملزومات المعلول وان معروضات
العلة فانها وان لم يكن ملزومة للمعلول لكن عوارض المعلول ايضا ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة مستعملة
في مواضع عديدة يستدل فيها بالعلة على المعلول كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات واثبات علم غيره من المجردات
بمعلولاتها الى غير ذلك فان لم يمنع كون المبدأ الاول عالماً بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم
مقصودهم كذا في الحواشي الشريفية فالوجه هو ان المراد من العلم التام بالعلة هو العلم بها بجميع جهاتها واعتباراتها
اللازمة لها فان هذا العلم لا ينفك عن العلم بما يلزمها ومن جملة منها بتلك الجهات والاعتبارات قال المص في شرح
الاشارات والعلم بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول وان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما
يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها انتهى فان المراد من العلم بكونها
مستلزمة هو العلم بتلك الجهات والاعتبارات التي هي منشأ الاستلزام وليس المراد منه هو العلم بنفس هذه الاضافة

لكونها علة ناقصة بالعلة لا محالة كما مر في الشق الاخير من الاعتبارات الثلث المذكورة وهذا المعنى غير منعكس فان العلم بالمعلول
ايضا وان كان لا يتم من غير العلم بكونه مستلزماً لجميع ما يلزمه لكن من جملة ما يلزمه انه هو علة ما لا العلة المعينة بخلاف ما هو
من جملة ما يلزم العلة فانه المعلول المعين قال المص في شرح الاشارات ولما كان العلم التام بالعلة التامة مقتضياً
للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول مقتضياً علماً تاماً بعلته فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها
المعين والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية
المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك
الاول لذاته بذاته كما هو والجميع ما سواه ايضاً بذاته من حيث هو علة تامة لها انتهى والسبب في ذلك على ما قاله المحقق الشريف
هو ان العلة التامة يكون لخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص وان المعلول الخاص لا يستدعي لامكانه الا علة ما فالعلية
مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا شيء مخصوص والمعلولية مستندة الى الامكان وذات مخصوصة
ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة فالعلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول
يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثمة حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علماً تاماً والاستدلال بالمعلول
يوجب علماً ناقصاً انتهى كلام الشريف واذا عرفت ما ذكرنا عرفت ان حصر الاعتبارات في الثلثة غير حاصر ولعل
الاعتبار الثالث متوهم من ظاهر كلام شرح الاشارات المنقول اولا فتدبر ومراتب العلم خمسة الاولى
كونه بالقوة لما من شانه سواء كانت القوة قريبة كالعقل بالفعل او بعيدة كالعقل الهيولاني او متوسطة كالعقل
بالملكة تسمية على التجوز الثانية العلم الاجمالي وهو حالة بسيطة بين القوة المحضة والعلم التفصيلي كحال من سئل عن مسئلة
ليس الجواب عنها المبتني على مقدمات كثيرة حاضراً في ذهنه مفصلاً لكن عنده ما لو بسط وفصل لكان عين تفصيل تلك
المقدمات فهي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يحضر تلك المعلومات الكثيرة حاضرة
في ذهنه متميزة بعضها عن بعض وزعم الامام ان العلم الاجمالي باطل لوجوه الاول ان تلك التفاصيل ان كانت
معلومة وجب ان يتميز كل منها عن غيره فيكون التفصيل حاصلاً وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلاً اصلاً

نعم ربما كان حال من احوالنا معلومة تفصيلاً فاما معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم الثاني انه يمتنع
حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لوجوب مساواة الصورة لماهية كل واحد منها فيكون صور المختلفة لا
صورة واحدة بل يجب ان يحصل للحاصل من تلك الامور صورة على حدة ولا نعني بالعلم التفصيلي الا ذلك نعم قد يحصل الصور
المتعددة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وقد يحصل مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاؤه واحدا
بعد واحد فان ارادوا بالاجمال والتفصيل حصول الصور تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي
بهذا المعنى ليس حالة متوسطة بين القوة والفعل واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه
على التقرير فمردود بان ذلك الجواب حقيقة وهيئة وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لهذا السؤال والمعلوم عقيب
السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما حقيقة الجواب فمجهولة في تلك الحالة الثالث ان المعلوم
الاجمالي معلوم من وجه ومجهول من وجه اخر والوجهان متغايران لا محالة فالوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول
غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الاجمالي تغاير العلم التفصيلي والجواب عن الاول على ما في
الحواشي الشريفية ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة فالعقل لم يحدق نظره الى كل واحدة منها
على حدة ولم يلتفت الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقرأها شيئا فشيئا وصدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك
المسئلة حصل له من العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي علم بتلك التفاصيل ايضا ولاحظ
لها اجمالا ونظير هاتين المرتبتين من الاحساسات ان نرى جماعة دفعة ثم نحدق النظر اليهم فانا نجد في الابتداء حالة
اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى بتفصيل الاولى ولا شك ان ابصارنا لتلك الجماعة حاصل في الحالين معا وعن الثاني على
ما في شرح المواقف انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء
والعقل متوجه قصدا الى المركب دون اجزائه فاذا توجه اليها وفصلها صارت ملحوظة قصدا وانكشف بعضها عن
بعض انكشافا تاما لم يكن حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين وقول المعلوم عقيب السؤال عارض
من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك

ليس علماً باجزائه لا اجمالا ولا تفصيلا وعن الثالث على ما في شرح المواقف ايضا ان الاجمال والتفصيل ليسا حالهما على ما
توهم بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم على وجه واخرى على وجه اخر
كما عرفت فاذا قلت هذا الشيء معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون
المعلوم قال شارح المواقف ومن انكار العلم الاجمالي نشأ انكار الاكتساب في التصورات ونحو السبب انما
يعلم به يعني ان العلم بذي السبب بعينه اذا لم يكن حاصلا من غير نظر بل كان محتاجا الى النظر لا يحصل الا من العلم بسببه لان
كل حكمي اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الاخر واذا علم وجود سببه
حكم بوجوده قطعا وانما قلنا اذا لم يكن حاصلا من غير نظر لئلا يرد انه لم لا يجوز ان يعلم وجوده بالاحساس او بالالهام
او بخبر الصادق الى غير ذلك مما ليس من طريق العلم بسببه وانما قيدنا بقولنا بعينه لئلا يرد انه لم لا يجوز ان يحصل العلم
بمسببه ومعلوله على سبيل البرهان الاني وذلك لما مر ان المعلول انما يدل على علة ما لا على علة بعينها كلية
اشارة الى مسئلة اخرى وهي ان ما يعلم بالسبب انما يعلم كليا لا جزئيا بناء على انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما
انه لا حد له من حيث هو كذلك بل حصول العلم بالشخصية يجب ان يكون من سبيل الاحساس واستدل على كون العلم الحاصل
من السبب كليا لا جزئيا بان من علم ان الالف مثلا موجب للباء ثم استدل بالالف على الباء فقد حصل من هذا الاستدلال العلم
بالباء وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع الشركة والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلي لان صدور شيء عن شيء
لا يمنع نفس تصوره الشركة والحكم المقيد بالكلي ليس الا كليا كما مر في الامور العامة واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا
استدل بالالف على الباء واما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء وكان السبب المعلول جزئيا لا كليا والجواب ان العلم
بالهذية لا يمكن ان يحصل من طريق الاستدلال فاذا حصلت لنا هذية الالف بالاحساس وكنا قد علمنا انه علة للباء
حصل لنا العلم بوجود الباء لكن لا من حيث هو شخص وان كان لا يمكن الا ان يكون متشخصا في نفس الامر ثم اذا احسسنا
بالباء الذي علمنا وجوده يحصل لنا هذيته فظهر انه لا يصح الاستدلال بالهذية على الهذية وهذا غير العلم بوجود الشخص
في نفس الامر لا من حيث هو معلوم لنا هو الذي يقال له العلم بالجزئي بالوجه الكلي واما قول الامام ان الصحيح جواز

هذا الاستدلال اي الاستدلال بهذا الالف على هذا الباء لان الاشخاص من حيث هي اشخاص معلولة لاشخاص آخر و
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فالجواب عنه ان العلم بالعلة وان كان موجبا للعلم بالمعلول لكنه ليس بموجب للاحساس
وكذا الاحساس بالعلة ليس موجبا للاحساس بالمعلول وان كان موجبا للعلم به فان ادراك الجزئيات من حيث
هي هي لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها فما لم يدرك المعلول بآلة جسمانية لم يكن محسوسا وان
كان علته محسوسة والعقل الذي هو مناط التكليف اتفاقا اختلف في تفسيره فقال ابو الحسن الاشعري هو العلم ببعض
الضروريات المسمى بالعقل بالملكة عند الحكماء وقال القاضي هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري
العادات قال شارح المواقف ولا يبعد ان يكون هذا تفسير الكلام الاشعري وقالت المعتزلة هو ما يعرف به حسن الحسن و
قبح القبيح ومختار الامام الرازي واختاره المصنف انه غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة
الآلات وانما اعتبر سلامة الآلات لان النائم مثلا عاقل ولا علم له والمعطل حواسه ويطلق لفظ العقل على
غيره اي غير المعنى المذكور فانه يقال على الجوهر المفارق عن المادة ذاتا وفعلا كاملا ويقال ايضا على النفس في
مراتبها الاربع التي لها في الاستكمال علما وعملا وتلك المراتب ايضا لبعض قواها وبيان ذلك ان القوة التي
بها يستفيض النفس من مباديها العالية ما يكمل جوهرها من المعقولات يقال لها العقل النظري والتي بها يصلح احوال
البدن الذي هو آلة لها وتتصرف فيما يليه من الامور المتعلقة بصلاح معاشها ومعادها العقل العملي وللنفس في كل منها
استكمال في مراتب اما مراتب العقل النظري وهو المقصود بالذكر ههنا فاربع لانها اما كمال او استعداد نحو الكمال
والاستعداد اما قريب او بعيد او متوسط فالبعيد الذي هو محض القابلية وصرف القوة للادراكات يسمى مرتبة و
النفس في تلك المرتبة ايضا عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في حد ذاتها عن جميع الصور
والمتوسط الذي هو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات باستعمال الحواس والآلات
يسمى مرتبة والنفس فيها ايضا عقلا بالملكة اما المقابلة للحال الراسخ استعداد الانتقال فيها او المقابلة للعدم لوجود
الانتقال فيها تجوزا بناء على غاية قربه والقريب الذي هو الاقتدار على استحضار النظريات المكتسبة المخزونة متى شاء

من غير افتقار الى كسب جديد يسمى مرتبة والنفس فيها ايضا عقلا بالفعل لشدة قربها الى الفعل بمنزلة القادر على الكتابة
حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء والكمال الذي هو حصول النظريات مشاهدة يسمى مرتبة والنفس فيها ايضا عقلا مستفادا
لاستفادته من العقل الفعال المخرج للنفس من قوة الكمالات الى الفعل وهو قد يعتبر بالقياس الى معقول معقول
فيحصل لكثير من الناس في كثير من الاوقات وقد يعتبر بالقياس الى جميع المعقولات فلا يحصل في نشأة التعلق الا لنفوس
قوية لا يشغلها شأن عن شأن فكما قال الشيخ في صفتهم كأنهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها
الى عالم القدس فانخرطوا في سلك المجردات العقلية التي تشاهد معقولاتها دائما وذلك في بعض الاوقات و
قيل بل كالبرق الخاطف وقيل لا يحصل في هذه الدار بل في دار القرار ثم ان الهيولاني والملكة استعدادان
لاستحصال الكمال ابتداء وبالعقل استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متأخر عن المستفاد في الحدوث لان
المدرك ما لم يشاهد مرة بعد مرة لم يصر ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة قد تزول ويبقى ملكة الاستحضار
فيتوصل بها اليها ولذلك قد تجعل ثالثة المراتب نظرا الى البقاء وقد تجعل رابعتها نظرا الى الحدوث واما مراتب
العقل العملي وان لم تسم واحدة منها ولا النفس فيها بالعقل لكن نذكرها تتميما للنقل فاربع ايضا اولها تجلية
الظاهر بتهذيب العادات باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الآلهية وثانيها تخلية الباطن من رذائل الملكات
ونفض آثار شواغله عن عالم الربوبية والامور القدسية ليتيسر له الاتصال بعالم الملكوت والخوض في لجج الجبروت و
ثالثها ما يحصل بعد ذلك الاتصال بعالم الغيب وهو مشاهدة الامور الروحانية والتحقق بالحقائق العقلانية
ورابعها ما يتجلى عقيب ذلك الانفصال عن نفسه بالكلية وعن رؤية كمالاتها وهو ملاحظة جلال الله وجماله وقصر
النظر على كماله بحيث يرى كل قدرة مضمحلة في قدرته وكل علم مستغرقا في علمه بل كل وجود وكمال وجود فائضا
من وجوده ورشحا من بحر فيضه وجوده والاعتقاد قد اختلف فيه هل هو من قبيل العلوم او جنس مغاير لها فقال
جماعة بالاول وذهب ابو الهذيل الى الثاني والتحقيق انه يقال لاحد قسمي العلم وهو التصديق الجازم
المطابق الثابت الذي قد مر تقسيم العلم اليه والى التصور فيكون من جنس العلم لا محالة وهذا الاصطلاح في الاعتقاد

والاصطلاح الاخر فيه وهو المشهور المتداول انه بمعنى التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غيره مطابقا او غيره
ثابتا او غيره والعلم ايضا كما يقال على المعنى المذكور سابقا يقال على التصديق اليقيني ايضا ففيه ايضا اصطلاحان
فيتعاكسان اي الاعتقاد والعلم بحسب الاصطلاحين في كل منهما في العموم والخصوص فيكون العلم باحد اصطلاحيه
وهو المعنى الشامل للتصور واليقين اعم من الاعتقاد باحد اصطلاحيه وهو التصديق اليقيني وبالاخر من اصطلاحيه وهو
العلم اليقيني اخص من الاعتقاد بالاصطلاح الاخر وهو المتداول المشهور وهذا هو غاية توجيه هذا الكلام و
يقع فيه ان في الاعتقاد بالمعنى المتداول التضاد اي قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد بان يتعلق احدهما بالايجاب
نسبة والاخر بسلب تلك النسبة بعينها فههنا ان الاعتقادان امران وجوديان لا يمتنع اجتماعهما في محل واحد
هو المعتقد وان جاز تعاقبهما عليه بخلاف العلم وكذا الاعتقاد بالمعنى الاخر المرادف للتصديق اليقيني فان
الادراك المتعلق بالسلب او الايجاب اذا لم يطابق الواقع لم يكن علما ولا اعتقادا بهذا المعنى والمطابق للواقع
لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان ولا اعتقادان بهذا المعنى تعلق احدهما بالايجاب نسبة والاخر بسلب تلك
النسبة فلا يجري التضاد في العلم والاعتقاد بهذا المعنى والسهو عدم ملكة العلم لا مضاده على ما ذهب اليه
الجبائيان فالمراد من الملكة هو الوجود لا المقابل للحال فاندفع ما في الحواشي الشريفية من انه يرد عليه انه اذا حصل
لك العلم بشيء وكان حالا لم يصر بعد ملكة كنت انت ساهيا عن ذلك الشيء وهو باطل قطعا وظهر ايضا ان القول بان
تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو وجهل فتدبر وقد يفرق بعضهم بين السهو وبين النسيان بان السهو هو زوال
الصورة العلمية عن النفس مع بقائها في الحافظة فلذلك لا يحتاج في استرجاعها الى تجشم ادراك جديد والنسيان هو زوالها
عنهما معا فلذلك يحتاج الى ذلك فالسهو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان وفيه ان زوال الصورة فرع وجودها وبقاؤها
فرع وجود اخر فان قيل كيف يتصور زوال الصورة عن خزانة المعقولات اي العقل الفعال عندهم قلنا اذا زالت
الهيئة التي بها تمكن النفس من الاتصال بالمجرد المسمى بالعقل الفعال لو بقي ذلك المجرد خزانة للنفس فقد زالت
الصورة عنه من حيث هو خزانة لا من حيث هو نفسه فلا استحالة والشك تردد الذهن بين طرفي النسبة

الحكمية وهما الايجاب والسلب من غير رجحان لاحدهما وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه اي يصح تعلق
الاعتقاد بالاعتقاد وتعلق العلم بالعلم اذ لا حجر فيهما فيتعلقان بكل شيء وبالاخر اي يصح تعلق الاعتقاد بالعلم و
تعلق العلم بالاعتقاد ولذلك ايضا فيتغاير بالاعتبار لا بالصور كما في العلم الحضوري فاذا تعلق العلم التصوري بنفسه
كان يتصور الانسان مثلا ثم يتصور تصور الانسان لم يكن تصور التصور بحصول صورة اخرى منتزعة من الصورة الاولى
بل بحصول الصورة الاولى بنفسها عند المدرك والتغاير بين العلم والمعلوم كما في علم النفس بسائر صفاتها القائمة
بها يكون بالاعتبار لا بالذات وكذا الحال اذا تعلق العلم التصوري بالعلم التصديقي فانه لا يكون هناك صورة زائدة
على الصورة التي في التصديق واذا تعلق العلم التصديقي بالعلم التصوري كان يحكم على تصور الانسان بانه كذا كان العلم
بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور واذا تعلق الاعتقاد بالاعتقاد وكان يحكم على اعتقاد خاص بانه كذا كان
ادراك المحكوم عليه من قبيل تعلق العلم التصوري بالتصديق كذا في الحواشي الشريفية والجهل بمعنى وهو كونه بمعنى
عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ذلك وهذا يسمى جهلا بسيطا تقابلهما اي العلم والاعتقاد تقابل العدم والملكة
وباخر وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى جهلا مركبا
لتركبه من الجهلين الجهل بالواقع والجهل بكونه جاهلا به قسيم لاحدهما وهو الاعتقاد بالمعنى المتداول والظن
ترجيح احد الطرفين اي اعتقاد رجحانه بحيث لا ينتهي الى الجزم وهو غير اعتقاد الرجحان اي الاعتقاد المنتهيا
الى الجزم فهما قسمان من الاعتقاد بالمعنى المتداول ويقبل الظن الشدة والضعف فينتهي بالشدة الى ال[illegible]
علمي وبالضعف الى ان يعود جهلا على ما قال وطرفاه علم وجهل هذا او كسبي العلم يحصل بالنظر وهو ترتيب
امور حاصلة للتادي الى غير حاصل واعتبار الامور مع تجويز التعريف بالفصل وحده والخاصة وحدها لانهم قصدوا
تعريف النظر الذي للصناعة والاختيار فيه مزيد دخل ويكون اقرب الى الانضباط وهو ما يكون بالمعاني المركبة هذا
مع ما في الشيخ من ان التعريف بالمفرد نادر ضعيف اي قليل ناقص ومن اراد ادخال التعريف بالمفرد ايضا في التعريف
قال هو تحصيل امر او ترتيب امور او قال هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره او قال هو ملاحظة المعقول

لتحصيل المجهول هذا عند من يرى ان النظر اكتساب المجهول بالمعلومات وهو الذي اختاره المص واما من يرى انه مجرد
التوجه الى المطلوب ليفيض علينا من المبدأ الفياض من غير استعانة لنا في ذلك بالمعلومات السابقة فمنهم من جعله عدميا
فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات واعلم انه على مذهب
من يرى الاول وهو الظاهر لا شبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه
ولا شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن
هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصورا او تصديقا وحاولنا تحصيله على وجه
الكمل فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك
المطلوب وهي المسماة بمبادي المطلوب ثم لا بد ايضا ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المط
فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي
ومبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها هو المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط
بين المعلوم والمجهول هو مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من باب الحركة في الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذي ذكره في
تعريفه فهو لازم للحركة الثانية فلا يوجد هذه الحركة بدون الاولى الا نادرا ان ينتقل اولا من المطالب الى المبادي ثم منها
الى المطالب ولا خفاء ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات
كذا في شرح المواقف واعلم ان ما اختاره المص من افادة النظر العلم هو مختار الحكماء والمحققين من المتكلمين وقد ذهب الى
ان النظر لا يفيد العلم استدل بوجهين الاول ان النظر لو استلزم العلم لم يختلف الناس في ارائهم لاشتراكهم في العلوم
الضرورية التي هي مبادي للنظرية فاشار المص الى الجواب عنه بقوله مع سلامة جزئيه اراد جزئي النظر اللذين احدهما
بمنزلة المادة وهو تلك المعلومات الحاصلة وثانيهما بمنزلة الصورة وهو الترتيب الواقع فيها وسلامتهما عبارة عن كون
تلك المعلومات مناسبة للمعلوم وكون الترتيب بحيث يكون كل معلوم منها واقعا موقعه وبيان صحة جزئي النظر انما هو
في فن علم المنطق اذا عرفت ذلك فتقرير الجواب ان اختلاف الناس في ارائهم انما هو بسبب تركهم رعاية سلامة الجزئين او

غفلتهم عن شرائطها فلا يدل على كون النظر غير مفيد للعلم مع شرائط الرعاية ايضا الثاني ان النظر لو افاد العلم
لكان العلم بافادته العلم اما ضروريا فيلزم اشتراك العقلاء فيه واما نظريا فيلزم الدور واشار الى الجواب عنه بقوله
ضرورية يعني نختار الشق الاول فانه متى اعتقدنا ان العالم ممكن وان كل ممكن محدث حصل لنا بالضرورة العلم بان
العالم محدث وكذا متى علمنا لزوم شيء لشيء ثم علمنا وجود الملزوم حصل لنا العلم بوجود اللازم بالضرورة او ثم علمنا انتفاء
اللازم حصل لنا العلم بانتفاء الملزوم بالضرورة ولا يجب اشتراك العقلاء في الضروريات لان كثيرا من الضروريات
يشكك فيه العقلاء اما لخفاء في تصورات الاطراف او غير ذلك ومع فساد احدهما اي مادة النظر او صورته
قد يحصل ضده اي ضد العلم وهو الجهل المركب كما قد يحصل العلم القائلون بان النظر الصحيح المقرون بشرائطه
يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل فقال الامام يستلزمه لان من يعتقد ان العالم قديم
وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة
يستلزمه والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري سواء كانت المقدمات صادقة
او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلان من عرف فساد الصورة انه ليس من الضروب التي تلزمها النتيجة والصحيح انه
لا يستلزم الجهل على التقديرين اما عند فساد الصورة فظ كما مر واما عند فساد المادة فقط بان يكون الصورة من
الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات وكل
ما هو اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه نعم قد يفيد
الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر قال شارح المقاصد والتحقيق انه لا نزاع في ان الفاسد صورة
لا يستلزم الجهل اتفاقا والفاسد مادة قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور
ومراد نافيه الايجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد والقائلون بانه لا لزوم اصلا يريدون اللزوم الذي
مناطه صفة في الشبهة بمعنى ان الشبهة المنظور فيها ليس لها لذاتها صفة ولا وجه يكون مناطا للملازمة بينها وبين
المطلوب والا لما انتفت الدلالة بظهور الغلط ولكان المحقون بل المعصومون عن الخطأ اولى بان يستلزم نظرهم في

الشبهة الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها ونحو الخلاف الدليل فانه لا صحة له ووجه دلالة في
ذاته هو مناط استلزام المطلوب عند حصول الشرائط واما اللزوم العادي الى اعتقاد والى ظن في بعض الصور
كما اذا اعتقد حقية المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه وحصول العلم عن الصحيح واجب المعقول على
ان النظر الصحيح مفيد للعلم اختلفوا في ان حصول العلم عقيبه هل هو على سبيل الوجوب عقلا او عادة وعلى الاول
هل باعداد النظر او بسببيته الاول مذهب الحكماء الثاني مذهب المعتزلة القائلين بالتوليد الثالث مذهب الاشاعرة و
الظاهر ان مختار المص هو مذهب الحكماء وفي الحواشي الشريفية ان المص اختار ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم
يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة هذا واعلم
ان ههنا مذهبا رابعا اختاره الامام الرازي وذكر الغزالي انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم
بالنتيجة بطريق الوجوب لا بطريق التوليد على ما هو راي المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضي وامام الحرمين ان النظر يستلزم
العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون علة او مولدا او صرح بذكر الوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي فيصير
هذا هو المذهب الثالث كذا في شرح المقاصد ثم قال واستدل الامام على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير
حادث فمع حضور هذين العلمين يمتنع ان لا يعلم ان العالم حادث والعلم بهذا الامتناع ضروري وعلى بطلان التوليد
بان العالم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته انتهى ثم ان صاحب المواقف نقل ايضا هذا
المذهب ثم قال وهذا ايضا لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا لا موجبا انتهى وانت
خبير بانه يمكن ان يقال لعله يقول باعداد النظر كالحكماء فان القول بالاعداد لا ينافي نفي التوليد وهو ظاهر ولا
القول باستناد الكل اليه تعالى فان كون الصدور باعداد شيء آخر لا ينافي كونه ابتداء واما المنافي له هو الصدور
بتوسط شيء آخر فالفرق بين هذا المذهب ومذهب الحكماء هو ان فياض العلوم علينا عندهم مبدأ عقلي مستند اليه تعالى هو
الواسطة في افاضة العلوم والكمالات من الله تعالى وعلى هذا المذهب لو التزم متابعة الاشعري في استناد الجميع اليه تعالى
ابتداء لا يلزم القول بهذه الواسطة واما منافاة هذا المذهب للقول بالفاعل المختار فالجواب عنه على ما في شرح المقاصد

ان

ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثره كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار جائز الفعل والترك
بان لا يخلقه ولا ملزومه او بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة كوجود الجوهر لوجود العرض وبالجملة
جواز الترك اعم من ان يكون بوسط او بلا وسط واما المنافي فامتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلا
ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما
لوجود الجوهر الى غير ذلك هذا واما استدلال الامام على بطلان التوليد بما مر فالتحقيق فيه انه على القول باستقلال
العبد في افعاله تام على المعتزلة واما على القول بمدخلية العبد لا باستقلاله وهو الحق على ما سيأتي فالجواب عنه ان
كون الشيء مقدورا لله تعالى اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة فلا ينافيه وقوعه من غيره بان يكون ذلك الغير
واسطة وانما ينافيه لو كان الوقوع على استقلال من الغير وليس فليس ثم انه قد احتج الاشاعرة على المعتزلة بان
النظر لو كان مولدا للعلم لكان تذكر النظر ايضا مولدا له وهو باطل اتفاقا واجابت المعتزلة عنه بانه مع كونه
قياسا فقهيا فالفرق ظاهر وهو ان النظر ابتداء مقدور لنا ولهذا يولد العلم وتذكره غير مقدور لنا فلا يولده و
لو كان احيانا مقدورا فهو ايضا يولده فان ابا هاشم صرح بان التذكر الساذج للذهن بلا قصد لا يولد العلم لكونه
من فعل الله ومع قصد واختيار يولده لكونه من فعل العبد وايضا هناك اي عند تذكر النظر مانع عن توليد العلم وهو
لزوم تحصيل الحاصل بخلاف ابتداء النظر لكونه سابقا على العلم فلا يلزم ذلك هذا ولما وجب حصول العلم عن النظر
الصحيح المقرون بالشرائط الممكن عليها وتحصيل مقدماته الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بالضرورة سيما بمعونة
المنطق فهو كان في افادة العلم على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها ولا حاجة الى المعلم
على ما يقوله الملاحدة ولا يخفى ضعف قولهم بعد ما ذكرنا فلا حاجة الى مؤنة الاستدلال على بطلانه الا ان يريدوا
به خلاف ما يتبادر منه وفي الشرح القديم انهم يعترفون باستلزام مقدمات اثبات الصانع لنتائجها لكن يقولون
هذا وحده لا يجزي ولا يحصل به النجاة الا اذا اتصل به تعليم كقول النبي صلى الله عليه وآله امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا قائلين بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم

ولو كانت العقول كافية لقالت العرب نحن نثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحيده فلا نحتاج في ذلك اليك انتهى
وقال المحقق الشريف ان هذا اشارة الى ما ذكره المص في نقد المحصل تاويلا لكلامهم انتهى وانت خبير بانه على هذا
التاويل لا يتم دعويهم ان في كل عصر لابد من معلم بل يكفي في ذلك التعليم وجود معلم في زمان من الازمنة وهو
النبي فلا يثبت لهم بذلك وجوب الامام مطلقا فضلا عن امام في كل زمان ثم قال الشارح والحق ان التعليم في
العقليات ليس بضروري وقال المحشي وذلك لاجماع السلف قبل ظهور الملاحدة على ان معرفة الله تعالى بلا معلم ممكن
وايضا الايات الامرة بالنظر في معرض الهداية الى طريق النجاة متكثرة بلا ايجاب تعليم واما عدم قبول كلمة التوحيد
من كثير من الناس فلانهم كانوا يقولون عزير ابن الله والمسيح ابن الله او لانهم كانوا يمتنعون عن الاقرار بالرسالة
وساير حقوق الكلمة انتهى والقوم الزموهم الشك تارة والدور او التسلسل اخرى اما الاول فلان نظر المعلم ايضا يحتاج الى
معلم اخر اذ المفروض ان النظر مطلقا غير كاف وهذا غير وارد عليهم لجواز ان يكون نظر المعلم كافيا دون غيره لكونه
مؤيدا بالخاصية يقتضي كمال عقله او ينتهي سلسلة التعليم الى معلم لا يكون علمه بالنظر بل بالوحي واما الثاني فلان العلم
بصدق المعلم الذي لا بد منه اما ان يحصل بالنظر او باخباره وكلاهما دور اما الاول فلان افادة النظر يتوقف
على تعليم المعلم وافادة تعليمه يتوقف على صدقه الذي لا يحصل الا بالنظر واما الثاني فلان اخباره لا يفيد الا بعد
العلم بصدقه واما ان يحصل باخبار معلم اخر فيتسلسل ولا يكفي الانتهاء الى معلم مؤيد بالمعجزة لانه لا بد من النظر
في معجزته الذي لا يتم الا بتعليمه المتوقف على اخباره فيعود الى القسم الاول ويدور فان قلت قد يشارك العقل
قوله في افادة العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم العقل بالنظر فيها صدقه قلت المقدمات الموضوعة
ما لم يعلم صدقها وصحتها لا يفيد علما البتة فكيف يمكن ان يعلم منها صدقه وصحته واما ما قيل من ان كلامهم في
المعارف الالهية الغائبة عن الحواس وصدق المعلم ليس منها بل هو مما يهتدى اليه بمشاهدة قراين الاحوال فالجواب
عنه ان صدق المعلم لا يحصل بمجرد مشاهدة الاحوال بل لا بد من النظر فيها ومقدمات النظر مطلقا غائبة عن الحواس
لكونها معقولات كلية لا محالة نعم قد يكون مقدمات بعض الانظار قريبة الماخذ غير صعبة التحصيل وبعضها بخلاف

145

ذلك ولا بد في الجميع من الانتهاء الى العلوم الضرورية والتفاوت بكثرة الوسايط وقلتها والصعوبة وعدمها انتهى
الى ذلك ومع ذلك فالكلام ليس في اعانة التعليم على النظر بل في توقف النظر على التعليم وايضا الكلام في صدق
العلم من الله واعلم بهذا المجموع من المعارف الالهية لا محالة بل في اصعبها فان العلم بصحة الرسالة من الله منطو على
اجل المعارف بل على كلها نعم وان لم يكن للنظر حاجة الى المعلم لكن لا بد فيه من ترتيب المقدمات الذي هو
الجزء الصوري ولا يكفي مجرد حضور المقدمات الضروريات التي هي مبادي الكسب للكل اذ هي على السواء والتفاوت
الاشكال في الجلاء والخفاء وانما قال ذلك دفعا لما قيل من انه لا حاجة الى الجزء الصوري والا لزم القياس واشتراط النتيجة
بنفسه وهو سهو فان القياس انما يلزم لو قلنا بافتقار كل دليل الى ترتيب وليس كذلك بل المحتاج المفتقر الى الترتيب انما
هو الاجزاء المادية خاصة كذا في شرح العلامة وشرطه اي شرط النظر مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا زائدا
على شرايط العلم من الحيوة والعقل وعدم الغفلة الى غير ذلك امور الاول عدم الغاية وهو العلم المطلوب بالنظر
من حيث هو مطلوب به والا لزم تحصيل الحاصل فان قلت فما تقول فيمن ينظر في الادلة المتعددة على مطلوب واحد
قلت ذلك اما بقصد تعاضد الادلة وحصول الاطمينان او حصول العلم بها ثانيا او النظر في وجه دلالة
الدليل الثاني على ما قاله الامام او غير ذلك والثاني عدم ضدها وهو الجهل المركب بالمطلوب لان صاحبه
جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على النظر لانه كالاكل على الامتلاء وعند ابي هاشم لكونه منافيا للشك
الذي هو شرط للنظر عنده فان قلت الجاهل ربما يتصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها غافلا
عن خصوصية ما يؤدي اليه فادى الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وقد يفيض المبادي عليه من ربه
فينتقل منها الى المطلوب قلت اما الاول فهو من غاية المتخيلة واما الثاني فهو الحدس وليس شيء من ذلك والثالث
حضورها اي توجه الالتفات اليه من حيث هو مطلوب بالنظر وذلك لامتناع طلب المجهول مطلقا ولم يعد غير المص هذا الثالث
من شرايط النظر لزعمهم انه داخل في عدم الغفلة الذي هو من شرايط العلم فتامل هذه شرايط النظر على الاطلاق
واما النظر الصحيح فشرطه ان يكون نظرا في الدليل دون الشبهة وان يكون النظر فيه من جهة دلالته وهي الامر الذي

بواسطة ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول فانا اذا استدللنا بالعالم على الصانع بان نظرنا فيه وحصلنا قضيتين
احديهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المترتبتين
على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو
الدلالة وامكان العالم او حدوثه الذي هو سبب الحاجة الى المؤثر هو جهة الدلالة فهذه الاربعة امور متغايرة بحسب
المفهوم والعلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء
ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اجمع المتكلمون على وجوب النظر في معرفة الله
تعالى واختلفوا في انه هل هو واجب عقلا ام شرعا فذهب المعتزلة الى الاول واختار المصنف والاشاعرة الى الثاني
واما وجوب المعرفة فاجماعي من الامة واستدلت المعتزلة على الوجوب العقلي بوجهين الاول تقريره ان معرفة الله تعالى
واجبة عقلا لكونها مما يتوقف عليه الواجبات عقلا احدهما دفع الضرر المظنون وهو خوف العقاب في الاخرة حيث
اخبر بذلك جماعة كثيرون وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الامم في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس
وتلف الاموال فان هذا الخوف ضرر ناجز يعتري العبد على دفعه نفسه فلو لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء وثانيهما
شكر المنعم فان كل عاقل يرى عليه نعما جليلة من الوجود وتوابع الوجود من القوى الروحانية والجسمانية والمشاعر
الحسية والعقلية وما يتم به امر معاشه من المآكل والمشارب والملابس والمراكب وما يتمتع به من اللذات الجسمانية والعقلانية
والتفوقات المالية والكمالية كل ذلك مما يعلم يقينا انه ليس منه بل من غيره فلو لم يعرف ذلك الغير المنعم عليه بتلك
النعم ولم يذعن بانعامه عليه ولم يتقرب الى مرضاته لذمه العقلاء فاطبقوا واستحقوا سلب تلك النعم عنه وقد يفسر الضرر
المظنون بخوف زوال تلك النعم عنه ايضا فان قيل على الاول لا نم ظن الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف
وبما يترتب عليه من الضرر وبالصانع وبما يترتب في الاخرة من الثواب والعقاب والاخبار بذلك انما يصل الى البعض وعلى تقدير
الوصول لا رجحان لجانب الصدق ولو سلم الخوف فلا نم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب
والاختلاف بحاله والعناد زيادة وعلى الثاني ان العقل والنقل كلاهما دالان على ان شكر المنعم ليس بواجب اما العقل فلان

الشكر يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزاين رحمة الله تعالى
ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر على مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوي فيهما من الكنوز والذخاير فتناول
منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء
فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل من تلك اللقمة عند الملك وما يأتي به العبد مما يعد شكرا احقر عنده
من تحريك الانملة بالقياس الى الملك وايضا الشكر باستعمال الجوارح وسائر ما يتوقف عليه تصرف في ملك الغير واما النقل
فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان نفي التعذيب مطلقا قبل بعثة الرسل صريح في ان لا وجوب عقلا والا لثبت
قبل البعثة ولزم التعذيب باخلال الواجبات العقلية مع امتناع العفو عندكم اقول الجواب عن الاول هو ان منع
ظن الخوف مكابرة اذ الشايع بالاختلاف وبالصانع وبما يتبع الشعور بهما غالب لا محالة وذلك معلوم عادة ولا يلزم
عقلا والعبرة بالوقوع لا باللزوم وكذا من لم يصل اليه الاخبار بذلك اقل قليل بل نادر جدا واذا وصل فاحتمال
الصدق كاف في ظن ضرر الخوف ولا يجب رجحانه كما لا يخفى على المتأمل على ان احتمال الضرر ايضا كاف واحتمال الخطاء في
المعرفة في نفس الامر لا ينافي كون المعرفة المطلوبة الصواب يقينا والمعارف دافعة لخوف الضرر مع ان سد طرق
الخطاء معد ومعين بمراعاة القانون العاصم وعن الثاني اما عن الدليل العقلي فهو ان احتمال عدم وقوع الشكر لائقا لا
ينافي كون الشكر المظنون كونه لائقا دافعا لاستحقاق الذم لخوف ضرر تركه وذلك ظاهر واما حديث كون الشكر
كالاستهزاء والتمثيل له بفقير حضر مائدة الملك فالجواب عنه ان الدنيا وما فيها وان كانت عند الله تعالى اقل من تلك
اللقمة عند الملك الا ان العبرة انما هي بها بالنسبة الى العبد الفقير لا بالنسبة الى الله تعالى والى الملك وفي ينعكس الامر
فان ما اعطاه الله العبد من الدنيا وما فيها انما هو جميع ما يحتاج العبد في وجوده وبقائه مدة العمر بل ابد الدهر بخلاف
ما اعطاه الملك الفقير من اللقمة فانه ليس جزءا من الف جزء مما يحتاج اليه الفقير في يوم واحد بل في ساعة واحدة كما
لا يخفى على من له اطلاع بما يحتاج اليه الانسان في وجوده وحيوته في ساعة واحدة فضلا عن مدة العمر والتصرف في ملك الغير اذا
كان في طلب مرضاته باتقاء والتصرف لا يخاف لاجله العقاب منه بالضرورة واما عن الدليل النقلي فهو ان نفي وقوع التعذيب

لا ينافي ثبوت استحقاق والمعتبر في الوجوب العقلي من قال بامتناع العفو فانما قال عن التعذيب المستحق بعد البعثة بل نقول
هذه الآية تدل على ثبوت الاحكام العقلية فانه لولا ثبوت الاحكام الا بالشرع لما كان استحقاق التعذيب الا بالشرع
واذا لم يكن استحقاق التعذيب ثابتا قبل الشرع لم يكن لنفي التعذيب قبل الشرع معنى اذ لا يعقل التعذيب من غير استحقاق هذا
فثبت ان معرفة الله تعالى واجبة عقلا ليشكر على نعمه وليدفع خوف ضرر الجهل به وهذا وجوب مطلق كوجوب الصلوة
لا وجوب مقيد كوجوب الزكوة وذلك ظاهر ومن البين ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكونها كسبية غير ضرورية لا فجة وما لا يحصل
الواجب المطلق الا به ويقال له مقدمة الواجب المطلق فهو واجب ايضا كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فان قيل
لا نسلم ان وجوب المعرفة وجوب مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك او بحال عدم
المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة لامتناع تحصيل الحاصل وايضا لا نسلم ان النظر لا يحصل الا بالنظر بل
قد يحصل بالالهام على ما يراه البراهمة او بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بتصفية الباطن على ما يراه المتصوفة قلنا
الجواب عن الاول انه ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا
اذ لا يجب على تقدير الاتيان به بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر بمعنى
انه لو نظر وجب المعرفة والا فلا فيكون مطلقا بالمعنى المراد وعن الثاني ان كل ذلك يحتاج الى معونة النظر فان الالهام
على تقدير ثبوته لا بد لصاحبه ان يعلم انه من الله تعالى فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على تقديره
وتحريره وكذا الحال في التصفية الا يرى ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى توقعهم على عقايد باطلة فلا بد من
الاستعانة بالنظر بل التحقيق ان التصفية ان انفكت عن النظر لم يحصل منها علم اصلا واما القايل بالتعليم فهو لا
ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول المعلم ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر
وقول المعلم بالشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا يحصل المعرفة الا بمجموعهما وقد اجيب عن الثاني ايضا بان المراد
انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس بمقدور لنا واما التصفية فيفتقر الى
مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلما يعرضها المزاج فهو في حكم ما لا يكون مقدورا او بان يخص وجوب النظر في المعرفة

بمن لا طريق له اليها الا النظر بان لا يكون متمكنا الا منه كجمهور الناس ومن عرف الله بغيره من الطرق النادرة التي توصل
الى معرفته لم يجب النظر عليه هذا فان قيل لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان يكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول
عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها ولا استحالة فيه فان المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة لا وجوبه
بدون وجوبها فان عدم وجوبها لا يستلزم عدمها كما ان وجوبها لا يستلزم وجودها لانه يلزم من وجوبه بدون
وجوبها امكان وجوده بدون وجودها الذي هو المحال لذاته فيلزم امكان الممتنع لذاته وهو محال وذلك لانه
لو كان واجبا بدون وجوبها لجاز تركها مع بقاء التكليف عقلا او شرعا بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقدير
وجود المقدمة وعدمها فاذا كان التكليف بالاصل باقيا مع عدم المقدمة يجب ان يكون وجود الاصل ممكنا مع
عدم المقدمة والا يلزم التكليف بالمحال لانا نقول عدم جواز ترك الشيء عقلا او شرعا قد يكون لكونه لازما
للواجب فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه لا بمعنى تعلق خطاب الشرع او حكم العقل به على حدة على ما هو المتنازع فيه قلنا
اذا كانت المقدمة سببا للواجب ممتنعا تخلفه عنه وليس في وسع العبد تحصيل الا مباشرة سببه كان الايجاب ايجابا
للمقدمة في الحقيقة لكون القدرة متعلقة بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا باعتبار ذاته فالخطاب
والحكم وان تعلق في الظاهر بالمسبب لكن يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور
فاذا كلف بالمسبب كان ذلك تكليفا بايجاد سببه كمن يؤمر بالقتل فانه امر بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق
وهو ضرب السيف قطعا بلا خلاف واذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي
للحج فان الواجب ههنا مما يتعلق به القدرة يجب فيه فلا يلزم ان يكون الايجاب ايجابا بالمقدمة والنظر بالنظر الى المعرفة
من قبيل القسم الاول فكان ايجاب المعرفة في الحقيقة ايجابا للنظر وهو المطلوب وتلخيص هذا الوجه ان معرفة الله تعالى
واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يحصل الواجب الا به فهو واجب فالنظر في معرفة الله تعالى واجب عقلا
وهو المطلوب والى هذا الوجه اشار ايضا بقوله ما يتوقف عليه العقليات الوجه الثاني تقريره ان النظر في
معرفة الله تعالى واجب اتفاقا فاما بالعقل او بالشرع اذ لا ثالث يصلح مناطا للاحكام لكن الثاني غير ثبوت الوجوب

بالشرع يستلزم انتفاؤه لانه لو كان وجوبه بالشرع لتوقف على العلم بثبوت الشرع والعلم بثبوت الشرع لكونه نظريا
يتوقف على وجوب النظر اذ لولا وجوب النظر لكان للمكلف ان يمتنع عن النظر فلا يثبت عنده الشرع وهذا النظر هو
من جملة النظر في المعرفة لانه فيلزم توقف وجوب النظر على وجوب النظر وهو دور واثبات الشيء بثبوت نفسه وما يتوقف
ثبوته على ثبوت نفسه فهو غير ثابت بالضرورة فلو كان ثبوت وجوب النظر بالشرع لكان غير ثابت بل كان منتفيا فتعين
الثاني اعني ثبوت وجوبه بالعقل وهو المطلوب والى هذا الوجه اشار بقوله وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته اي
لانتفاء الوجوب الشرعي على تقدير ثبوت الوجوب الشرعي وعبر عنه بضد المطلوب لكون ضد الوجوب العقلي الذي هو المطلوب
وقوله كان التكليف به اي بالنظر عقليا معلل لهما واعلم ان هذا الدليل من المعتزلة مذكور في كتب القوم بوجه اخر وتقريره
هو انه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم اذ يقول المكلف لا انظر ما لم يجب
النظر ولا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر ولي ان لا انظر
ان يلزم من النظر لا يقال قد يمكن وجوب النظر فطري القياس فيضع له النبي مقدمات ينساق اليها ذهنه بلا تكلف ويفيده
العلم بذلك ضرورة لانا نقول لو سلم صحة ذلك فللمكلف ان لا يصغي اليه ولا ياثم بتركه اذ لا وجوب اصلا والفرق
بين هذا التقرير والتقرير الاول ان اللازم على هذا التقرير بالذات للثبوت الشرعي هو افحام الانبياء عليهم السلام وان
كان يلزم من افحامهم انتفاء الثبوت الشرعي ايضا وعلى التقرير الاول هو انتفاء الثبوت الشرعي وان كان يلزم عنه افحام
الانبياء عليهم السلام ايضا فالثبوت الشرعي على تقرير المصنف من الامور التي يلزم من فرض وجودها عدمها وعلى تقرير المعتزلة
من الامور التي يلزم عدمها لاستلزامها امرا محالا وفرق ما بين اللازمين والشارح القوشجي لم يفرق بين التقريرين فقرر كلام
المصنف بتقرير المعتزلة ثم اعترض عليه بان انتفاء اللازم اعني انتفاء الثبوت الشرعي مسلم لاستلزام المحال اعني افحام الانبياء واما
انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم انتهى فان قيل على الوجه الثاني انه مشترك الالزام اذ لو وجب النظر بالعقل
فبالنظر اذ ليس ضروريا بل محتاج الى الاستدلال في غاية الدقة وكان فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر
والحل انه ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه ثابت في نفس الامر نظر او

لم ينظر علم او لم يعلم وليس في ذلك من تكليف الغافل فان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يسمعه
وهذا فاهم وقد خوطب بالتكليف حقيقة او حكما فاندفع الاشكال عن المعتزلة ايضا اقول الجواب اما عن النقض فهو انه
انما كان للمكلف على قاعدة الوجوب العقلي الامتناع عن النظر ما لم يجب عليه النظر لو لم يجب عليه شيء بلا نظر ايضا لكن دفع
ضرر الخوف واجب عليه بشهادة العقول من غير نظر بل بحسب الفطرة فان الانسان مفطور على عدم تجويز ترك ذلك
الدفع من نفسه فليس له الامتناع عن النظر المستتبع ترك لضرر الخوف واما عن الحل فهو ان الامور الشرعية ليست من قبيل
الامور التي هي بحسب الطبيع بل من الامور التي هي بحسب الوضع ونفس الامر في الامور الوضعية انما هي تحققها من واضعها وذلك
انما يحصل بالعلم بواضعها من حيث هو واضعها فما لم يحصل العلم بواضعها لم يحصل لها من حيث هي امور وضعية تحقق
ونفس امر فالوجوب الشرعي انما يتحقق من حيث هو شرعي بالعلم بالشارع من حيث هو شارع وليس له من حيث هو كذلك ثبوت
في نفس الامر سوى تحققه من الشارع المعلوم كونه شارعا واقعا فلا يمكن ان يثبت على المكلف وجوب شرعي في نفس الامر بدون
علمه بالشرع فما لم يحصل له العلم بالشرع من حيث هو لم يجب عليه شيء من الواجبات الشرعية في نفس الامر واذا لم يجب عليه شيء
في نفس الامر فله الامتناع عنه وهذا بخلاف الواجب العقلي فان كونه يجب يذعن له العقل ويقتضيه نفس امره فاذا كان
شيء كذلك فهو واجب عقلا في نفس الامر على المكلف وليس له الامتناع منه سواء كان ضروريا او نظريا اذ لو امتنع عنه
لكان في نفس الامر مذموما عند عقله ملوما في نفسه واما اذا لم يكن للعقل حكم ولم يثبت له ذم ولوم بل الحكم جميع ذلك
فيما يكون بحسب الشرع فقط ولم يثبت بعد شرع عند المكلف فليس له مانع عن الامتناع لا في نفس الامر ولا فيما عنده اذا و
احتجت الاشاعرة ايضا بوجهين عقلا ونقلا اما العقلي فقريب من اول وجهي المعتزلة وهو ان المعرفة واجبة اجماعا
من المسلمين ويؤيده ذلك قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو ولا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كوجوبه
فالنظر في معرفة الله واجب سمعا وهو المطلوب ووجوه الاعتراض عليه بعضها مشترك بين دليلهم ودليل المعتزلة
وقد مرت مع الجواب عنها وبعضها مختصة بدليلهم فمنها ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لانه انما يكون بايجاب ايه تعالى
وهو اما للعارف وهذا التكليف بتحصيل الحاصل واما لغيره وهذا التكليف للغافل واجيب بانه ليس من قبيل تكليف الغافل

كما قررناه ومنها منع قيام الدليل على وجوب المعرفة اما النص مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو فلانه ليس قطعي
الدلالة اذ الامر قد يكون لا للوجوب والعلم يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد واما الاجماع
فلانه ليس قطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الاحاد فللخصم ان يمنعه بل يدعي الاجماع على الاكتفاء
بمطلق التصديق فان الصحابة والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالتقليد والانقياد ولا يكلفونهم التحقيق
والاستدلال واجيب بان النقل كان في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواترا اذ بلغ ناقلوه في الكثرة حدا يمتنع
تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك بل هو الاكتفاء بالمعرفة الحاصلة
من الادلة الاجمالية كما اشير اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وكما نقل عن
اعرابي قال البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير سماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما تدلان على الصانع
العليم الخبير نعم كانوا قاصرين عن تفصيل الادلة وتلخيص العبارة في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الانتاج وتحرير
المطالب بادلتها وتقرير الشبه واجوبتها على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا ينافي وجوب
المعرفة بالنظر والاستدلال بل الحق ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه لاحد
من المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من
ان تقوم به البعض ومنها المعارضة لدليل وجوب النظر وذلك ان النظر في معرفة الله وصفاته وافعاله والعقائد
الدينية على ما يفعله المتكلمون بدعة في الدين لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وآله والصحابة والخلفاء الراشدين ولو
كانوا قد اشتغلوا بها لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها
واجيب بمنع عدم النقل بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد وما يتعلق به والقرآن مملو منه وهل ما يذكر
في كتب الكلام الا قطرة من بحر ما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتقرير المذاهب وتحرير الاصطلاحات
ولم يبالغوا في تفصيل الاسولة وتلخيص الجوابات لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان ومشاهدة الوحي
المقتضية لفيضان انوار العرفان والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى ان يعرض لهم من الشكوك والشبهات

في كل حين مع قلة عناد المعاندين وندرة تشكيك المشككين بخلاف زمان من بعدهم الى زماننا هذا حيث كثرت المذاهب
والمقالات وشاعت المنازعات والمجادلات فاجتمع بالتدريج لاهل الاعصار التالية جميع ما حدث في الازمان والقرون
الخالية فاحتيج الى تدوين مسائل الكلام وتقريرها ورد على كل حجة من النقض والابرام فان ادعي ان هذا التدوين
بدعة فرب بدعة حسنة وذلك بعينه كالاشتغال بتدوين الفقه واصوله وترتيب ابوابه وفصوله فانه حدث بعد ما لم
يكن فكما ليس بقادح في الفقه ليس بضائر في الكلام واما النقل فالاستدلال بالظواهر كقوله تعالى قل انظروا ماذا
في السموات والارض وقوله تعالى فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فامر بالنظر وهو للوجوب
ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال النبي صلى الله عليه وآله
ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فيكون واجبا اذ لا وعيد على ترك غير
الواجب ولا شك في كون هذا المسلك ظنيا لا يجزم معه بالقطع والحق ان الوجوب عقلي وما ورد من الظواهر حث وترغيب
وملزوم اليقيني دليل وملزوم الظن وهو ما عدا اليقين من التصديقات فان الظن وعليه شايع امارة
اشارة الى الموصل الى التصديق ويسمى حجة لكونه هو الاصل والعمدة ولكون الكسب فيه ظاهرا ولذلك لم يختلف فيه
بخلاف التصور فانه مطلوب للتصديق وليس الكسب فيه ظاهرا فاختلف فيه فان كان ملزوما للعلم بالتصديق الاخر
يسمى نتيجة يسمى دليلا وان كان ملزوما للظن به يسمى امارة وبسايطه اعني بسايط ملزوم العلم والظن اعني المقدمات
التي يتالف منها كل من الملزومين اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من
العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات والنقلي
الصرف ممتنع لاستحالة الدور لان النقلي لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول وهو على تقدير كون النقلي صرفا لا يستفاد
من العقل بل من النقل فيلزم الدور ومن جوز كونها نقلية صرفة اراد كون المقدمات القريبة كذلك فلا منافاة
لكن الموصل بالحقيقة هو ما تركب من القريبة والبعيدة دون القريبة وحدها قال شارح المقاصد وطريق القسمة ان استلزام
للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلي والا فنقلي ثم الحكم المطلوب ان استوى فيه عند العقل جانب الثبوت والانتفاء

بحيث لا يجد في نفسه سبيلاً الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لا غير كالحكم بوجوب الحج وكون زيد في الدار والا فان
توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر وما يتوقف عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي ودلالة المعجزة ونحو ذلك
فطريق اثباته العقل لا غير لئلا يلزم الدور والا فيمكن اثباته بكل من النقل والعقل وقد يفيد اللفظي القطع لا خفاء
في افادة الدليل النقلي الظن وفي افادته القطع خلاف والاكثر على انه لا يفيده لتوقفه على العلم بعصمة رواة وضع
مفردات تلك الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وتصريفها واعرابها وبارادة المخبر تلك المعاني
والعلم بها يتوقف على عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار والنقل والنسخ والمعارض العقلي وهذه كلها ظنية
والحق انه قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد النحو والصرف
في وضع هيأت المفردات وهيأت التراكيب والعلم بالارادة تحصل بمعونة القرائن بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص
الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفي التوحيد والبعث اذا اكتنفهما بجد السمع كقوله تعالى قل هو الله احد
فاعلم انه لا اله الا الله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم كيف ولو صح ما قالوا لم يحصل الجزم بمراد
متكلم من كلامه اصلاً وهو ظاهر البطلان واما احتمال المعارض ففي الشرعيات لا مجال له من قبل العقل ومن قبل الشرع
معلوم الانتفاء بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا من الصلوة والزكوة وفي العقليات كنصوص التوحيد والبعث
العلم بانتفائه حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد
العلم بانتفاء الآخر فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دوراً قلنا انما يثبت
بها التصديق لحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه على ان الحق ان افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض
وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيراً ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال كذا في شرح المقاصد
ويجب التاويل اي تاويل السمعي عند المعارض العقلي بما يوافق العقل لامتناع الجمع بينهما والا يلزم اعتقاد اجتماع
النقيضين وتركهما معاً والا يلزم ارتفاع النقيضين لكون مقتضى كل منهما نقيض مقتضى الآخر وترجيح السمعي لانه يفضي
الى القدح فيه بالقدح في العقل الذي هو اصله لا يقال ليس كل عقلي اصلاً للسمعي فيجوز ان يكون اصله غير ما يعارضه فاذا رجح على معارضه

لم يكن ذلك ترجيحاً له على اصله فلا يلزم القدح فيه لانا نقول اعتبار الدلائل العقلية ليس باعتبار خصوصياتها بل باعتبار
كونها مقطوعاً بها عند صريح العقل فاذا لم يعتبر قطعه في موضع لم يعتبر في ساير المواضع فتعين ترجيح العقلي وتاويل
السمعي اليه وهو اي ملزوم العلم او الظن وهو الدليل مطلقاً قياس وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه
لذاته قول آخر وبالجملة يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي وقسيماه اي الاستقراء وهو الذي يستدل فيه بحال الجزئي على
حال الكلي بان يثبت حكم للكلي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين كقولك العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده
الواحد وكل فرد كذلك اي يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياساً مقسماً واستقراء تاماً او بعضها ولا يفيد الا الظن
لجواز ان يكون ما لم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرئ منها كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان
الانسان والفرس وغيرهما مما يشاهده كذلك مع ان التمساح بخلافه حيث يحرك عند المضغ فكه الاعلى ومثل ذلك يسمى استقراء ناقصاً
والتمثيل وهو الذي يستدل فيه بحال الجزئي على حال جزئي آخر ويسميه الفقهاء قياساً وهو مشاركة امر لآخر في علة الحكم و
الكلي الشامل لذينك الجزئيين وقالوا وجه الحصر في هذه الثلثة انه لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة
وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس او باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشتمال امر ثالث
عليهما وهو التمثيل فان قيل ههنا قسم آخر وهو الاستدلال بالكلي على كلي قلنا ان هذين الكليين ان دخلا تحت كلي ثالث
مشترك بينهما يقتضي الحكم فهما جزئيان له لان المراد بالجزئي ههنا هو المندرج تحت الغير والا فلا تعلق بينهما فلا يتعدى
حكم احدهما الى الآخر فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما
الى الآخر فانك اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحد الكليين المتساويين على الآخر لا
بالكلي على الجزئي قلنا المقصود اثبات لكل واحد من افراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق فان ملاحظ
مفهوم الناطق هو الذي افادنا الحكم بها عليه والحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان
ولا شك ان كلاً منها جزئي للمفهوم الناطق فرجع الى الاستدلال بالكلي على الجزئي وقد يجاب ايضاً بان كل واحد من
المتساويين يعد جزئياً اضافياً للآخر لا يرتفع كل منهما موضوعاً للآخر كلياً وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه

في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا وهنا بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائي المتصل وكذا
المنفصل لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي اصلا فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال
كما ذكر او بالاستلزام الذي لا اشتمال معه فاما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة وغير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة
واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او الاشتمال كذا في شرح المواقف فالقياس اقتراني ان لم
يكن النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيه بالفعل كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم واستثنائي
ان كان احدهما مذكورا فيه بالفعل كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج فالنهار موجود
وهو بعينها مذكورة بالفعل او لكن النهار ليس بموجود ينتج فالشمس ليست بطالعة ونقيضها وهو الشمس طالعة مذكورة بالفعل
والاول اي الاقتراني باعتبار الصورة القريبة وهي الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الاوسط الى الطرفين
اربعة يسمى كل منها شكلا وذلك لان الاوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الاول او محكوم
فيهما وهو الثاني او محكوم عليه فيهما وهو الثالث او عكس الاول وهو الرابع وباعتبار الصورة البعيدة وهي الهيئة الحاصلة
لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال اثنان احدهما الاقتراني الحملي وهو ما يكون مركبا من الحمليات الصرفة
وثانيهما الاقتراني الشرطي وهو ما يكون مركبا من الشرطيات الصرفة او من الحملي والشرطي وانما جعل المركب من الحملي والشرطي
شرطيا لان نتيجته شرطية والاقتراني على ما هو الظاهر من العبارة او والقياس على ما هو الواقع لجريان هذا التقسيم في
كلا قسمي القياس فعلى هذا كان الاولى تاخير هذا التقسيم عن تقسيمها باعتبار المادة القريبة وهي مجموع المقدمات لا باعتبار
صورة خاصة وشكل معين خمسة احدها البرهان وهو المؤلف من القضايا الواجب قبولها وهو يقيني مادة وصورة
وغايته انتاج اليقين والثاني الجدل وهو المؤلف من القضايا المسلمة بين الجمهور وهي المشهورات العامة او المسلمة بين طائفة
مخصوصة كالفقهاء مثلا وهي المشهورات الخاصة او المسلمة فيما بين المتخاطبين وهي المسماة بالمسلمات وهو مسلم مادة وصورة
وغايته الالزام والثالث الخطابة وهو المؤلف من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة والمشهورات في بادي
النظر وهي ظنية مادة وصورة وغايتها اقناع المسترشدين العاجزين عن درك البرهان وارشادهم الى ما يصلحهم في معاشهم

ومعادهم

ومعادهم والرابع الشعر وهو المؤلف من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة صادقة كانت او كاذبة مصدقا بها
اولا وغايته قبض النفس او بسطها او حثها او زجرها الى غير ذلك من التاثيرات والمعتبر في مقدماته كونها مخيلة
سواء كانت قطعية الاستلزام اولا والخامس المغالطة وهو المؤلف من القضايا المشبهة بالضروريات ويسمى سفسطة
وصاحبها اعني السوفسطائي في مقابلة الحكيم او بالمشهورات ويسمى شغبا وصاحبه اعني المشاغب في مقابلة المجادل وهذه
هي الصناعات الخمس والثلث الاول اعني البرهان والخطابة والجدل هي المعتبرة من اقسامها وهي المشار اليها بقوله تعالى
ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ووجه ضبط انحصار الصناعات في الخمسة هو ان القياس
اما ان يوصل الى التصديق او التخييل والموصل الى التصديق اما ان يوقع ظنا وهو الخطابة او جزما فان كان
يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل والا فالمغالطة واما الموصل
الى التخييل فهو الشعر وباعتبار المادة البعيدة وهي مقدماته باعتبار مقدمة مقدمة لا باعتبار مجموعها وهذا الذي
ذكرنا في تفسير المادة القريبة والبعيدة موافقا للعلامة رحمه الله هو المراد وما قاله الشارح القديم من ان القريبة هي
المقدمات من حيث هي موقعة للتصديق بالمطلوب او التخييل والبعيدة هي المقدمات من جهة ما يصدق بها ونحوه من التخييل
فتدبر اربعة المؤلف من المسلمات التي هي مادة البرهان والجدل والمؤلف من المظنونات وما يشبهها التي هي مادة
الخطابة والمؤلف من المشبهات بغيرها التي هي مادة المغالطة والمؤلف من المخيلات التي هي مادة الشعر وقد يقال
لم جعل المسلمات الشاملة لمادة الجدل والبرهان قسما واحدا هاهنا فلم يجعل في المادة القريبة ايضا قسما واحدا مفيدا
للجزم بالنتيجة لا يقال الجزم بالنتيجة ينقسم الى اليقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق
تحكم كذا في الحواشي الشريفية واقول الفرق بينهما هو اعتبار المجموع في المادة القريبة واعتبار مقدمة مقدمة في المادة
البعيدة على ما ذكرنا فان مجموع المقدمات التي هي المادة القريبة للبرهان لا يمكن ان يكون بعينها مادة قريبة للجدل والا
لكان البرهان والجدل واحدا فوجب اعتبار كل من المجموعين على حدة واما مقدمة من مقدمات البرهان فيجوز ان يكون مقدمة
من مقدمات الجدل لا محالة وكذا مقدمة من مقدمات الجدل يجوز ان يكون مقدمة من مقدمات البرهان فلا يجب اعتبار كل مقدمة

عليه فليتدبر والثاني اي الاستثنائي قسمان متصل ومنفصل هو ايضا قسمان غير حقيقي وحقيقي والمتصل نافعة
امران احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين التالي لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وثانيهما ما استثني
فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض
المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يقتضي صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق
الملزوم ولا انتفاءه وكذا غير الحقيقي من المنفصل الذي هو القسم الثاني من الاستثنائي على ما ذكر لا ينتج منه امران
لان الغير الحقيقي من المنفصل قسمان احدهما مانعة الجمع وينتج فيه استثناء عين كل من الجزئين نقيض الآخر لامتناع الجمع
بينهما واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين معا وثانيهما مانعة
الخلو وينتج فيه استثناء نقيض كل من الجزئين عين الآخر لامتناع خلو الواقع عنهما واما استثناء عين احد الجزئين فلا
يقتضي نقيض الآخر ولا عينه لجواز الاجتماع بينهما ومنه اي من المنفصل حقيقية على الاضافة الى الضمير اي
حقيقي المنفصل ويمكن ان يقرأ بالتانيث على ان يكون صفة لمونث مقدر اي ومنه قضية حقيقية وينتج من
الحقيقي استثناء عين كل من الجزئين نقيض الآخر واستثناء نقيض كل منهما عين الآخر لامتناع الجمع والخلو بين الجزئين
على ما هو المراد من الانفصال الحقيقي والاخيران اي الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن لا اليقين اما الاستقراء
والمراد منه ههنا هو الناقص لا التام فلما عرفت واما التمثيل وهو الحاق جزئي يسمى فرعا بجزئي آخر يسمى اصلا في
حكم ذلك الآخر لاشتراكهما في معنى يسمى علة وجامعا فلاحتمال ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل
شرطا او خصوصية الفرع مانعة وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن اي في فن المنطق و
العقل والتجرد متلازمان اي كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والحكم الاول قد مر غير مرة وبينه ههنا ايضا
بقوله لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فيه لو لم يكن العاقل الذي هو المحل للصورة المعقولة مجردا
عن الغواشي المادية على ما مر مجردا مع كونه جوهرا لكان منقسما على ما هو شان الجوهر المادي ويلزم منه انقسام الصورة
الحالة فيه من حيث ذاته لا باعتبار عروض طبيعة اخرى له على ما هو المراد من الحلول السرياني وقد مر جميع ذلك واذا انقسمت

الصورة

المعقولة الحالة في العاقل بانقسامه فاما الى اجزاء متشابهة مع كونها متباينة في الوضع فيلزم عروض الوضع للمجرد
الذي هو الصورة المعقولة والى هذا اشار بقوله فان تشابهت اي اجزاء الحال الحاصلة من انقسام المحل عرض الوضع
للمجرد واما الى اجزاء مختلفة فيلزم ان يكون الحال اعني الصورة المعقولة مركبة من اجزاء غير متناهية بالفعل اما عدم التناهي
فلكون انقسام المحل كذلك على ما هو شان الجسم واما كونها بالفعل فلكونها مختلفة الطبايع فلا يجوز اتصالها والى هذا
اشار بقوله والا اي وان لم يتشابه الاجزاء تركب اي الحال وهو الصورة المعقولة مما لا يتناهى اي بالفعل كما عرفت
وهو محال واما الحكم الثاني فقد بينه بقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة
يعني ان كل مجرد يلزمه ان يصح كونه معقولا اذ المانع من المعقولية انما هو الغواشي المادية وتجريد العقل الماهية
عنها يصير الماهية معقولة له فاذا كانت هي في نفسها مجردة عنها يصح ان يصير معقولة اذا قارنت عاقلا ثم
ان كل ما يصح ان يعقل يصح ان يحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة والحكم على شيء
يقتضي تصورهما معا فكل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره فيصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر فيصح اذا كان
مجردا قائما بذاته ان يكون عاقلا اي مقرونا بالصورة المعقولة في الخارج لان صحة المقارنة المطلقة لا يتوقف على
المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة متقدمة عليها لكونها شاملة اياها والمطلقة متقدمة على المقيدة
التي هي المقارنة في العقل فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل بواسطة فلا يمكن ان يتوقف عليها
والا يلزم الدور فيتحقق صحة المقارنة في الخارج ايضا وذلك بان يحصل المعقول في المجرد القائم بذاته حصول
الحال في المحل وذلك لان المقارنة على ثلثة اقسام مقارنة المحل للحال ومقارنة الحال للمحل ومقارنة احد الحالين
للآخر والمجرد لما كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته لشيء من القسمين الاخيرين بل منحصرة في القسم الاول على ما هو
شان العاقل مع المعقول فيكون المجرد عاقلا له لا محالة وهو المطلوب ثم ان كل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون
عاقلا لنفسه لان كل عاقل لغيره يمكنه ان يعقل انه عاقل لغيره وهذا يستلزم ان يعقل نفسه كما لا يخفى فكل مجرد يصح ان
يكون عاقلا لذاته واذا صح ان يكون عاقلا لذاته وجب ان يكون عاقلا لذاته دائما لان تعقله لذاته لا يمكن ان يكون بحصول

شانه فيكون بحضور ذاته وذاته حاضرة دايما لا يغيب فيكون تعقله لذاته دايما فثبت المط وهو ان كل مجرد
عاقل لذاته بالفعل هذا ما قالوه في بيان الحكم الثاني وفيه وجوه من المناقشة اولها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد
مانعة عن تعقله كما هو في تعقل كنه ذاته تعالى وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية انما يصح لو
كانت ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان لا يصح لذات المجرد الا المقارنة العقلية لا لتوقف المطلقة عليها
بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه كما لا يقبلها الا في ضمن القسم الاول ورابعها انه يجوز ان يكون لبعض المجردات
ان تعقل المعقولات ويمتنع عليه تعقل انه تعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد واقول يمكن دفع هذه
الوجوه اما الاول فبان المانع عن التعقل ليس في ذاته تعالى بل فينا كما صرح به واما الثاني فبان خواص الذاتي
بالنسبة الى ما هو ذاتي له متحققة بين المقارنة المطلقة والخاصة فيجب تحقق الذاتية بينهما واما الثالث فبان
المقارنة العقلية لكونها مقارنة احد الحالين للاخر اخس من المقارنة الخارجية التي يحكى بصدد اثباتها عن مقارنة ذات
المجرد للمعقول لكونها مقارنة المحل مع الحال فلا معنى لان تابى ذات المجرد عن الاشرف ويقبل الاخس بخلاف القسم الاول
من المقارنة فانها اشرف لا محالة من الاولين كما لا يخفى فلا بعد في اباء ذات المجرد عنها وقبولها اياها واما الرابع فبان
هذا الحكم اعني كل ما يعقل غيره يمكن ان يعقل غيره قريب من البديهيات كما صرح به بعضهم فمنعه مكابرة هذا ثم اقول يمكن
ان يبنى صحة المقارنة لذات المجرد على اثبات صحة المعقولية له بان المعقولية مقارنة ما لا محالة اعني مقارنة الحال
للمحل وهي مستلزمة للمقارنة المطلقة فاذا صح المقارنة المطلقة في ضمن مقارنة الحال للمحل صحت في ضمن مقارنة المحل
للحال بالطريق الاولى لكونها اشرف كما ذكرنا وهذا اقرب مما ذكروه وابعد عن المناقشة واوفق بكلام المص كما
لا يخفى المسئلة الثانية في القدرة على ما قال ومنها اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي اخص من القوة
ونوع منها قالوا الجسم من حيث هو جسم غير مؤثر والا لتساوت الاجسام في الاثار بل انما يؤثر باعتبار امر مغاير وسمي
ذلك الامر الصفة المؤثرة والقوة وفسروها بانها مبدء التغير في اخر من حيث هو اخر وهي اما ان يؤثر مع الشعور او بدونه
وعلى كلا التقديرين اما ان يتشابه التاثير او يختلف فهذه اربعة اقسام احدها الصفة المقترنة بالشعور المتفقة في التاثير

وهي القوة الفلكية الثاني المقترنة بالشعور المختلفة في التاثير وهي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة الثالث الصفة الغير
المقترنة بالشعور المختلفة في التاثير وهي القوة النباتية الرابع الغير المقترنة بالشعور المتشابهة في التاثير وهي القوة الطبيعية
فالقدرة صفة تؤثر على وفق الارادة فخرج ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تاثير له وان توقف عليه تاثير القدرة وما يؤثر لا على
وفق الارادة كالقوى الطبيعية وقيل هي ما هو مبدء قريب للافعال المختلفة فالقوة الفلكية قدرة على التفسير الاول دون
الثاني والقوة النباتية بالعكس والقوة الحيوانية قدرة على التفسيرين والقوة العنصرية ليست بقدرة على التفسيرين كذا في
المواقف وفي شرح المقاصد ايضا مثل ذلك حيث قال اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها للقصد والشعور ففسر
القدرة بصفة تؤثر على وفق الارادة وبعضهم اختلاف الاثار ففسرها بصفة تكون مبدء الافعال المختلفة ثم ذكر توزيع
القوى الاربع على التعريفين ولا يخفى بعد التفسير الثاني ولا بعد ان يكون مراد المفسر الثاني اعتبار الاختلاف مع الارادة فان
الارادة قد يكون متفننة كما في الحيوان وقد يكون غير متفننة كما في الفلك فمال التفسير الاول الى ان القدرة صفة تؤثر
وفق الارادة مطلقا سواء كانت متفننة اولا ومال التفسير الثاني الى انها صفة تؤثر وفق الارادة المتفننة فقط
فعلى الاول يتحقق القدرة في الفلك ايضا وعلى الثاني يختص بالحيوان هذا ثم انه اورد في المواقف على التفسير القدرة الحادثة
على راي الاشاعرة فانها لا تؤثر وليست مبدء الاثر واجاب في شرح المقاصد بان المراد ليس التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى
انها صفة شانها التاثير والايجاد والقدرة الحادثة كذلك الا انها لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى والنزاع في
انها بدون التاثير هل يسمى قدرة ام لا لفظي واعلم ان لفظ القوة وضعت اولا للمعنى الذي به يتمكن الحيوان من
مزاولة الافعال الشاقة من باب الحركات ولهذا المعنى المسمى بالقوة مبدء واصل هو القدرة اعني كون الحيوان بحيث ان شاء
فعل وان شاء ترك ولازم هو ان لا ينفعل الشي بسهولة ولا يضعف فان مزاولة الحركات اذا انفعل عنها ضعف
ذلك عن اتمامها فلا جرم كان اللاانفعالات دليلا على الشدة فنقلوا اسم القوة الى ذلك المبدء اعني القدرة والى ذلك
اللازم اعني اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا كالجنس وهو الصفة المؤثرة مطلقا ولازما هو الامكان لان القادر هو الذي يصح
منه ان يفعل وان لا يفعل كان صدور الفعل منه بالامكان فكان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة من القدرة

الى جنسها اعني الوصف المؤثر في غيره والى لازمها اعني الامكان وحده فقالوا للابيض انه اسود بالقوة وسموا الحصول فعلا
وان كان في الحقيقة انفعالا لان القوة بالمعنى الاول كانت متعلقة بالفعل فلما عمّ الامكان قوة سموا ما تعلق به الامكان
اعني الحصول والوجود فعلا ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط صالحا لان يكون ضلعا لمربع مخصوص وبعضها غير
صالح له سموا ذلك المربع قوة للخط الذي يصلح ان يكون ضلعا له كانه امر ممكن فيه وخصوصا اذ تخيلوا ان حدوث هذا المربع
انما هو بحركة ذلك الخط على مثل نفسه فالقوة بالمعنى الاول يقابلها الضعف وبالثاني العجز وبالثالث سهولة الانفعال
وبالرابع عدم التأثر وبالخامس الضرورة وبالسادس عدم كون الخط كذلك هذا محصل ما في الشفاء واعلم ايضا ان
القوة بحسب الاصطلاح تتناول القوى الفعلية والانفعالية اعني التي هي مبادي لها نحو الفعل او الانفعال فلذلك اخذوا
في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وقد صرح بعضهم بان القوة المؤثرة يطلق على القوة الانفعالية و
ادعى انهم ارادوا بالتأثير ههنا التغير مطلقا سواء كان تأثيرا او تأثرا اذ او تفارق القدرة الطبيعة وكذا
تفارق المزاج المقارن للشعور بعد موافقتها اياهما في كونها صفة مؤثرة وقوة بمقارنة الشعور في الاول
والمغايرة في التابع في الثاني فهذا نشر على ترتيب اللف وانما كان تابع القدرة اعني اثرها مغايرا لتابع المزاج واثره
لان المزاج كما مر كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع فيكون من جنس الكيفيات المحسوسة واثره من جنس اثرها وتأثيرها
انما هو فيما يجانسها بخلاف القدرة واثرها التابع لها فانها من جنس الكيفيات النفسانية وتأثيرها ليس فيما يجانسها وبهذا
التقرير اندفع ما في الحواشي الشريفية من انه يجوز ان يكون للمتبوع الواحد باعتبارات مختلفة توابع متنوعة فتغاير التوابع لا
يستلزم تغاير المتبوع انتهى فليتدبر والقدرة مصححة للفعل بالنسبة اي مصححة لنسبة الفعل الى الفاعل اي جعله بحيث يصح
صدوره عنه ومعنى الصحة هو الجواز والامكان فاذا صح صدوره عنه صح عدم صدوره ايضا فبقيد التصحيح خرج الايجاب فانه ليس
بقدرة وبقيد النسبة صحة الفعل في نفسه فانها غير محتاجة الى العلة لما مر سابقا من ان امكان الممكن لازم الماهية واللازم
الانقلاب ولوازم الماهية غير مجعولة وتعلقها بالطرفين اي الفعل والترك على السواء على ما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة
لا بطرف واحد على ما ذهب اليه الاشاعرة وذلك لان معنى القدرة صحة الفعل والترك معا لا صحة احدهما فقط وهذا ظاهر

والمعتزلة يدعون الضرورة فيه كما نقل عنهم في المواقف وتتقدم القدرة الفعل فتكون قبله زمانا خلافا للاشاعرة
وبعض المعتزلة فانها تكون عندهم مع الفعل لا قبله واحتج المعتزلة بوجوه ثلثة احدها ان الكافر مكلف بالايمان حال
الكفر اجماعا فلو لم يكن قادرا على الايمان حال الكفر لزم ان يكون تكليفه بالايمان تكليفا بما لا يطاق اذ الايمان حال
الكفر غير مقدور على ذلك التقدير بل لزم ان لا يتصور عصيان من احد اذ لا تكليف مع ترك العصيان لاستحالة تكليف
الحاصل ولا قدرة قبله فيكون التكليف بترك العصيان تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق لان من قال بجوازه لم يقل
بوقوعه فضلا عن عمومه والى هذا الوجه اشار بقوله لتكليف الكافر وثانيها كون القدرة مما يحتاج اليه الفعل فينبغي
الفعل كونها معه لان الفعل حال وجوده مستغن عن القدرة لا محالة والى هذا اشار بقوله وللتنافي وثالثها لو لم
يكن القدرة متقدمة على الفعل لزم اما حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم وكلاهما محال واليه اشار بقوله و
لزوم احد المحالين لولاه اي لولا تقدم القدرة على الفعل واجيب عن الاول بانا لا نسلم ان التكليف بالايمان
او بترك العصيان قبل وقتهما تكليف بغير المقدور وانما كان كذلك لو لم يكونا مقدورين اصلا وليس كذلك
بل هما مقدوران في الجملة اي في ثاني الحال وذلك ليس من تكليف ما لا يطاق وعن الثاني بان الحاجة انما هي الى نفس القدرة
لا الى سبقها بالزمان وهي حاصلة حين كون القدرة مع الفعل فلا منافاة وعن الثالث بان الكلام في القدرة الحادثة
المسماة بالاستطاعة والقدرة القديمة خارجة عن محل النزاع هذا والحق ان الدعوى ضرورية وهذه الوجوه تنبيهات
عليها كيف والقطع حاصل بقدرة الفاعل في وقت قعوده على القيام والقائم في حال قيامه على القعود وجدانا
واحتجت الاشاعرة ايضا بوجوه ثلثة احدها ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت
حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست
من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء الاعراض بان المحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا
واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك نفس محل النزاع الثاني ان الفعل حال
عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور وفي الثالث لو كانت القدرة قبل الفعل

لكان الفعل قبل وقوعه ممكن التحقق والا يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله والوجهان متقاربان
وجوابهما بالنقض بالقدرة القديمة اما ان اريد بامتناع الفعل حال العدم امتناعه مع وصف كونه معدوما فمسلم
لكنه لا ينافي المقدورية وامكان الحصول من القادر وان اريد امتناعه في زمان عدمه فممنوع بل هو ممكن بان
يحصل بدل عدم الوجود كما هو شان سائر الممكنات ه‍ ونعم ما جمع الامام الرازي بين المذهبين في المسئلتين بان
القدرة قد يطلق على القوة العضلية التي هي مبدأ الآثار المختلفة في الحيوان بحيث متى انضم اليها ارادة احد
واحد من الضدين حصل دون الآخر ولا شك ان نسبتها الى الضدين على السواء وقد يطلق على القوة المستجمعة
لشرائط التاثير ولا شك في امتناع تعلقها بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور
غيرها بالنسبة الى مقدور آخر لاختلاف الشرائط بحسب مقدور ومقدور فلعل الاشعري اراد بالقدرة المعنى الثاني فحكم بانها
لا تتعلق بالضدين ولا هي قبل الفعل والمعتزلة ارادوا بها المعنى الاول فذهبوا الى انها تتعلق بالضدين و
انها قبل الفعل هذا وفي المواقف بعد ما نقل هذا الجمع قال وفيه بحث ولم يبين وجهه فقال الشارح في
بعض النسخ وتوجيهه ان القدرة الحادثة ليست موثرة عند الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التاثير انتهى واقول قد مر ان المراد من التاثير المعتبر في مفهوم القدرة هو التاثير بالقوة
لا بالفعل فاندفع بهذا البحث ايضا كما اندفع به ايراده على تفسير القدرة على ما مر ثم اقول والجواب ان قول
الاشعري بعدم التاثير في القدرة الحادثة مما يؤيد هذا الجمع فانه لو كان مراده من القدرة هو المعنى الاول لم يكن
هذا القول مختصا به اذ لم يقل احد بتاثير العلة الغير المستجمعة للشرائط واما المعتزلة فظاهر ان مرادهم لا يمكن ان
يكون المعنى الثاني بل المتعين عندهم وعلى اصولهم هو المعنى الاول فليثبت ولا يتحد وقوع المقدور مع
تعدد القادر اي يمتنع ان يقع مقدور واحد بقادرين كما امتنع ان يقع معلول واحد بعلتين مستقلتين على
ما مر سابقا وفي الحواشي الشريفية انه انما يتم هذا اذا كانت كل واحدة من القدرتين موثرة واما من زعم
ان القدرة قد يكون كاسبة لا موثرة فقد جوز اجتماع قدرتين موثرة وكاسبة على مقدور واحد كما في افعال

العباد الاختيارية ولكن لا يمكن وقوعه بهما ولم يجوز اجتماع موثرتين ولا كاسبتين انتهى وانما اقتحم الوقوع لامكان
تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون كل منهما قادرا عليه ولكن لا يمكن وقوعه بهما ولما ثبت ان الممتنع هو
وقوع المقدور الواحد بقادرين لا تعلقهما به ثبت انه لا استبعاد في تماثلهما اي تماثل افراد القدرة بان يكون
قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر على ما توهم طائفة من المعتزلة بناء على انه لو جاز ذلك وحكم
المتماثلين واحد لجاز تعلق كل واحدة منهما على مقدور الآخر فيلزم جواز تعلق قدرتين بل القادرين بمقدور
واحد لكون حكم القدرتين بعينه حكم القادرين وثبت في الحكم السابق انما هو وقوعه بهما لا تعلقهما به والقدرة
تقابل العجز تقابل الملكة والعدم على ما ذهب اليه ابو هاشم خلافا للاشاعرة وجمهور المعتزلة فانهم ذهبوا
الى كون العجز ضدا للقدرة وادعوا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل والجواب انها مسلمة لكنها
راجعة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع وقال الامام لا دليل على كون العجز صفة وجودية ولا على
كونه عدميا بل كلاهما محتمل كذا في شرح المواقف والحق على ما هو المستفاد من نقد المحصل ان العجز ان كان عبارة
عن ميل ما يعرض للمرتعش ويمتاز حركته عن حركة المختار وكانت القدرة عبارة عن هيئة يعرض عند سلامة الاعضاء
ويعبر عنها بالتمكن او بما هو علة له فالقدرة وجودية والعجز ايضا وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى ذلك وان
كانت القدرة عبارة عن الهيئة المذكورة والعجز عبارة عن عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية والعجز عدمي و
لعل المعتزلة ذهبوا الى ذلك واما ان كانت القدرة عبارة عن سلامة الاعضاء التي هي عدم الآفة فيكون
عدمية والعجز آفة يعرض الاعضاء فيكون وجودية فهذا لا يطابق شيئا من المذهبين كما لا يخفى ويضاده الخلق
بالرفع ليكون فاعل يضاده والمفعول محذوف اي ويضاد هذا اي القدرة الخلق لتضاد احكامهما فان القدرة
يقتضي تساوي نسبتها الى الطرفين كما مر بخلاف الخلق فانه ملكة للنفس يصدر بها عنها الفعل بلا روية وفكر فلا يمكن
الا متعلقا باحدهما فقط والفعل بالنصب عطف على الضمير المنصوب المحذوف اي ويضاد الخلق الفعل ايضا لتضاد
احكامهما فان الفعل قد يكون تكلفا بخلاف الخلق وانما تعرضوا لمضادة الخلق الفعل بناء على ان اكثر الاخلاق

تحصيل اجزاء له الافعال كذا في الحواشي الشريفية واعلم ان الواقع في نسخ شرح العلامة انما هو تغاير بدل التضاد
وذلك هو الصواب ولذلك قال الشارح القديم ان ما ذكره يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل لا تضادهما ولعله
اراد بالتضاد التغاير في المفهوم والصدق وقال المحشي الشريف وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان
ومتساوي النسبة اليهما وكونه غير صالح لذلك متنافيان لا يصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان
يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل فلا كيف والظاهر اجتماعهما
في محل واحد بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين لازمتان لهما وتنافي اللازمين
يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين فجوابه ان تنافي اللازمين المحمولين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في
محل واحد والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الاصالية وهذه نكتة سرية قد غفل عنها اقوام فضلوا واضلوا
وكذلك كون الفعل بحيث يكون تكليفا وكون الخلق على خلاف ذلك يدل على تغايرهما دون تضادهما فعلم انه اطلق
التضاد على التغاير في المفهوم والصدق اطلاقا للخاص على العام ويؤيده قول الامام في المحصل والفرق بين الخلق
واصل القدرة وقوله ليس الخلق انتهى كلام الشريف المسألة الثالثة في اللذة والالم على ما قال وغيرهما من
الكيفيات النفسانية اللذة والالم وهما من الوجدانيات البديهية التصور وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى
فقال الشيخ في الاشارات اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو
ادراك ونيل لوصول ما عند المدرك آفة وشر وقال المص في شرحها اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة
والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول
ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك
الا بالمجاز وانما اورده مع الادراك لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وعدم الاعم الدال بالحقيقة وارادفه
بالخص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك
اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد

يكون

يكون كمالا وخيرا بالقياس الى وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده
فيلتذ به فالمعتبر كماليته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا من المقيسين الى الغير هما حصول شيء لما من شانه ان
يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك
الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه موثرا خير وانما
ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء
قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو منها كمال وخير فهذه ماهية اللذة وتقابلها
ماهية الالم كما ذكره وهذا اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل
الشيخ عنه الى ما ذكره انتهى كلام شرح الاشارات والى تعريفهما الذي ذكره الشيخ اشار ههنا بقوله وهما نوعان
من الادراك مخصصا يكون كل منهما مع النيل على ما مر في بيان وجدانيا والادراك والنيل كلاهما معا وعدم
الاقتصار باحدهما فقط متلبسا كل منهما باضافة الى ما اضيف اليه اي وصول الملائم والمنافي يختلف تلك
الاضافة باعتبار اختلاف المضاف اليه اعني الملائم والمنافي بالقياس الى المدرك على ما مر في شرح قول الشيخ هو عند
المدرك كمال وخير فحصل من هذا الكلام ان اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك ملائم وان الالم ادراك
ونيل لوصول ما هو عند المدرك مناف ومن اختلاف كل من الملائم والمنافي بالقياس الى المدرك يمكن ان يفهم ان
المراد ادراك كل منهما من حيث هو ملائم او مناف على ما هو المراد من الحيثية المذكورة في تعريف الشيخ فدل هذا
الكلام على تعريفهما الذي ذكره الشيخ بجميع اجزائه وهذا الاستنباط كسائر نظائره من مخصصات هذا الشرح بفضله ومنه
وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية لا غير كذا وقعت العبارة في نسخ المتن والظاهر انه سهو من القلم
فان هذا الكلام رد لما زعمه محمد بن زكريا الطبيب من ان اللذة هي العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وعبارة
اخرى هي الخروج عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية واما الخروج عن الحالة الطبيعية فليست لذة عنده بل ذلك
عنده هو الالم او سببه فالصواب هو احدى هاتين العبارتين فعنده لذة الاكل هي زوال الم الجوع ولذة الوقاع زوال الم

دفعة المزاج او عينه وهكذا قال ان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا تجدد بها زوال حالة غير طبيعية الى حالة
طبيعية يشعر بها فقد فارق ادراك الحالة وذلك الزوال الذي هو اللذة فظنوا ان ادراك الحالة الطبيعية
اي الملايمة هو اللذة فقد اخذ وا ما بالعرض مكان ما بالذات وقال الامام في الملخص ان هذه اللذة لا يتم لنا
الا بالادراك والادراك الحسي سيما اللمسي انما يحصل بالانفعال عن الضد فاذا استمرت الكيفية لم يحصل الانفعال
فلم يحصل الشعور فلم يحصل اللذة فلم يحصل اللذة اللمسية الا عند تبدل الحال الغير الطبيعي الى الطبيعي الى ان
اللذة نفسها هي ذلك الانفعال والخروج عن تلك الحالة الغير الطبيعية فقد اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو ظن
فاسد فان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وبالوقوف على مسئلة علمية وبوصول مال اليه من غير ان يخطر بباله
هذه الاشياء قبل وصولها اليه حتى يكون له حالة غير طبيعية وشوق الى تلك الاشياء فيزول بوجدانها ضرر
الشوق اليها فان قيل انه كان مدركا للكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها في ضمن جميع جزئياتها ومتالما
بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم و
اذا حصل له جزئيات اخر زال البعض الاخر وهكذا فلا تحقق لذة بلا زوال الم قلنا قد يدعى حصول اللذة بوصول
الامور المذكورة بلا سابقة شوق اليها ولو اجمالا كما في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة قال شارح المقاصد
وابطل ما زعم محمد بن زكريا ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة
مال وطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قطعا لا جزئيا ولا كليا
وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج
وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له
شاغل عن الشعور بذلك وقد يستند الالم الى التفرق اي تفرق الاتصال كما انه قد يستند الى سوء المزاج وهو
على قسمين متفق ومختلف فالمتفق هو مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه كانه المزاج الطبيعي و المختلف
مزاج غير طبيعي يرد على العضو ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف وذلك

لان شرط الاحساس هو مخالفة ما بين كيفيتي الحاس والمحسوس اذ مع الاتفاق لا يحصل التاثر فلا يكون احساس فاذا تمكنت
الكيفية المنافرة في العضو وازالة الكيفية الاصلية للعضو فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال
فلا يحس بالمنافرة واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس
بالمنافرة الذي هو الالم الا ترى ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة
الغب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا ويضطرب اضطرابا بخلاف المدقوق وهذا اعني استناد
الالم تارة الى تفرق الاتصال وتارة الى سوء المزاج المختلف هو مذهب الشيخ واما مذهب جالينوس فهو ان السبب الذاتي
للالم انما هو تفرق الاتصال فقط واختار الامام انه سوء المزاج المختلف فقط وابطل كون تفرق الاتصال سببا له
بوجوه منها انه عدمي والالم وجودي والعدمي لا يكون سببا للوجودي ومنها ان الالم قد يتخلف عن تفرق الاتصال فان
من عقر بيده بسكين حاد في الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان حتى اذا حصل له سوء المزاج تالم فلا يكون التفرق سببا ذاتيا له
والالم يتخلف عنه ومنها ان الغذاء للحيوان يوجب تفرق اجزائه ابدا فيلزم ان يكون متالما دايما فان التغذي
مداخلة الغذاء لجميع الاجزاء ولا يتصور هذه المداخلة الا بتفريق فيما بين الاجزاء وهو حاصل دايما فالتفرق ايضا
حاصل دايما ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة
اقوى من ايلام اللسعة وليس كذلك واجيب عن الاول بمنع كون التفرق عدميا بل هو عبارة عن حركة الاجزاء بعضها
عن بعض ولو سلم فالعدمي قد يكون سببا للوجودي بان يتصف به امر في الخارج ويصير بسببه الاتصاف سببا له وعن
الثاني والثالث بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فيجوز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف
عن المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالغذاء وان كانت متكثرة لكنه متصغر مستمر فلا يحس به لصغره
واستمراره وعن الرابع بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب لتفرق الاتصال وليس كذلك بل انما هو لما يحصل بواسطته
من سوء مزاج مختلف هو اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي بحسب
انقسام الادراك اليهما بيان ذلك انك قد عرفت ان اللذة ادراك ونيل لحصول ما هو خير وموثر عند المدرك و

الادراك على قسمين حسي وعقلي فكما ان لكل من الحواس ما هو خيره ومؤثر عنده كالتكيف بكيفية الحلاوة مثلا للذائقة
وبكيفية الالوان الحسنة والاشكال المستحسنة للباصرة وبكيفية الاصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة للسامعة وبكيفية
الروائح الطيبة للشامة وبكيفية السطوح الناعمة والكيفيات الملائمة للامسة وكتصور الغلبة والمعنى المرجو للواهمة وكتذكرها
للذاكرة فاذا نالت هذه القوى تلك الكمالات المؤثرة لها التذت بها كذلك للقوة العاقلة ايضا كمال وخير مؤثر
عنده هو ان يتمثل فيها بقدر الطاقة جلية الحق تعالى وصفاته وافعاله ونظام الوجود على ما هو عليه على الوجه اليقيني البرهاني
المبرا عن شوائب الاوهام فاذا نالت هذا الكمال والخير المؤثر عندها التذت به لا محالة فتحقق حد اللذة ههنا كما تحقق
هناك وهي ههنا اقوى مما هناك لكون ادراك العقل اتم من ادراك الحس لكونه واصلا الى كنه الاشياء وحقايقها بخلاف
ادراك الحس لكونه واقفا عند سطوح الاجسام وظواهرها ولكون مدرك العقل اشرف وابهى لتجرده عن الشوائب المادية
والعوارض الجسمانية التي هي منبع الخسة ومعدن الدناءة بل لا نسبة لهذه اللذة الى تلك اللذات كما لا نسبة لمدرك
العقل الى تلك المدركات على ما بينا والى هذا اشار بقوله وهو اي العقل اقوى ولذلك ترى الذين اوتوا
حظا منها يستحقرون طيبات الحيوة الدنيا ولا يصدنك عن هذه الصفات طايفة منهم اكثر من شهواتها فان ذلك
منهم ليس من حيث انها لذات حسية مرغوب فيها بل من حيث انها بالقياس اليهم وسايل الى تلك اللذة العظمى على ما قال المحقق
الشريف قدس سره فثبت تحقق اللذة العقلية وكونها اقوى من اللذات الحسية وهذا رد لمن زعم من اهل الظاهر انه لا
لذة الا في المحسوسات وهذه اللذة العقلية ثابتة لساير المجردات العقلية والذوات القدسية على طبقاتها و
تفاوت مراتبها بل للمبدا الاول جل شانه وان لم يتعارف اطلاق لفظ اللذة على ما هناك ولذلك قال الشيخ في
الاشارات اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بري عن طبيعة الامكان
والعدم هما منبعا الشر ولا شاغل له عنه وقال المص في شرحه وانما ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان
اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور ثم انه كل شيء يتصور فيه اللذة والابتهاج يتصور فيه العشق
ولذلك قال الشيخ بعد كلامه المنقول والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج

اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة في الحس حتى يكون
تمام التمثل الحسي للامر الحسي وكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما العشق فمعنى آخر فالاول عاشق لذاته معشوق
لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره وقال المص
في شرحه اعلم ان لكل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك
اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على الملذ لذة
تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات المعشوق ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق
وربما يشتبه احدهما بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق
حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم
الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء
والمحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته
من غيره وقوع كثرة فيه ومعشوق ايضا لغيره لوجوب ادراك الغير له انتهى واذا عرف الامر في اللذة فقس عليه حال الالم
فالالام العقلية اشد من الالام الحسية بل لا نسبة لها اليها اعاذنا الله تعالى منهما جميعا بفضله وكرم المسئلة
الرابعة في الارادة والكراهة علما قال ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة والاشبه
ان يكون معناهما واضحا عند العقل غير مشتبه بغيرهما الا انه يعسر معرفتهما والتعبير عنهما بما يفيد تصورهما ولذلك اختلف
فيهما فذهب كثير من المعتزلة كابي الهذيل والنظام والجاحظ والبلخي الى ان الارادة هي اعتقاد القادر النفع والمصلحة
في الفعل له او لغيره ممن يؤثر خيره سواء كان يقينيا او غيره والكراهة اعتقاد المضرة والمفسدة في الفعل كذلك
اختاره المص واشار اليه بقوله وهما نوعان من العلم اي من جنس الاعم قالوا ان نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور
من فعله وتركه على السواء فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه يرجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة
مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى انها زايدة على العلم بل الارادة ميل يعقب اعتقاد النفع وظنه لان القادر

كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل والجواب انا لم نجعلها مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل مع كون
النفع بحيث يمكن وصوله من غير مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة
تامة اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور كالشوق الى المحبوب لمن لم يكن وصل اليه واما الواصل اليه
فلا شوق له وذهب الاشاعرة الى انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع قالوا فان الارادة قد يوجد
بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها وذلك كما في امثلة الترجيح
في المختار احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف في طلب المرجح بالضرورة كطريقي الهارب و
رغيفي الجائع وقدحي العطشان والجواب انا لا نم تساويهما في نفس الامر ولو سلم تساويهما في نفس الامر لم يستبعد منع اختيار احد
الامرين وانما يستبعد عند فرض التساوي وهو لا يستلزم الوقوع وعلى تقدير تسليم الوقوع في نفس الامر لا يستلزم التساوي
في اعتقاد المختار بل الظاهر انه يرجح عنده احد الامرين فلذلك لا يتوقف ولو لم يرجح لتوقف البتة بالضرورة العقلية
لعدم المرجح والضرورة التي ادعيتموها ضرورة الوهم لاجل الاحتمالات المذكورة وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك
الشعور فلعل الدهشة او غيرها في تلك الحالة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف العارف
الان انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة على انه قد قيل انه اذا فرض تساوي الطريقين مثلا في نجاة الهارب فان طبيعته
يقتضي سلوك الطريق على يساره لان القوة في اليمين اكثر والعود يدفع الضعف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في
القدحين والرغيفين فيختار ما هو اقرب الى اليمين واذا عرفت الحال في الارادة فقس عليها الكراهة فانها اما علم بالضرر
والمفسدة كما عرفت او ميل بعدم الوقوع يعقبه او صفة مخصصة لعدم الوقوع على اختلاف المذاهب في الارادة واحدهما
اي كل من الارادة والكراهة لا تلازم الاخر مع التقابل اي مع تقابل متعلقهما يعني ان ارادة الشيء مستلزمة
لكراهة مقابله من حيث هو مقابله وكراهة الشيء مستلزمة لارادة مقابله كذلك وذلك بشرط الشعور بالمقابل
وهذا مختار القاضي والغزالي والدليل على ذلك انه عند ارادة الفعل لو لم يكن الترك من حيث هو ترك له مكروها لزم
ان يكون مرادا ايضا وارادة المتقابلين متقابلتان فيلزم اجتماع المتقابلين هذا غاية التوجيه وبقيد الحيثية اندفع عنه

انه يجوز ارادة كل من المتقابلين من وجه فلا يلزم اجتماع المتقابلين ووجه الاندفاع ان الفعل المراد بوجه ليس
مقابله الا تركه من هذا الوجه لا من وجه آخر فليتدبر وذهب الاشعري وكثير من اصحابه الى ان ارادة الشيء نفس
كراهة ضده اذ لو كانت غيرها فاما مثلها او ضدها فلا يجامعها لامتناع اجتماع المثلين والضدين واما مخالف لها
مغاير غير مماثل ولا مضاد فيجامع مع ضدها اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد
فانها تجامعه وتجامع البياض ايضا ولكن ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع
ارادة ضده وهما متضادتان كما مر وكذا ضد ارادة الشيء ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع كراهة الضد مع
ارادته وهو محال والجواب انا لا نم ان مخالف الشيء يجامع ضده لجواز ان يكون الشيء ومخالفه متلازمين والملزوم
ممتنع اجتماعه مع ضد لازمه وان يكون شيء واحد ضد المتخالفين كالنوم وهو ضد للعلم والقدرة على ان شرط كراهة
الضد الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر به فينفك ارادة الشيء عن كراهة ضده فلا يكون نفسها ومنهم من قال
مراده ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد وهذا احتمال لا يلتفت اليه كما لا يخفى وذهب الباقون الى التغاير
من غير استلزام بناء على جواز ارادة كل من الضدين من وجه واختاره صاحب المواقف وانت خبير بانه يتوقف
على كون المراد من الضدين في هذا المقام هما المصطلحين والظاهر انهم اطلقوا الضدين على المتقابلين مطلقا على
ما يشعر به كلام المصنف ويرد عليه المتقابلان بالايجاب والسلب عن الفعل والترك على ما مر انفا وايضا انما يتم ذلك
على تغاير الارادة بالعلم او بما يعقبه من الميل على ما هو مذهب المعتزلة واما اذا فسرت بالصفة المخصصة على ما هو
راي الاشاعرة فلان ارادة الضدين ح يستلزم اجتماعهما كما لا يخفى ويتغاير اعتبارهما اي اعتبار
الارادة والكراهة بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل القديم اذا تعلقت بفعل من افعال
نفسه فهي موجبة للمراد باتفاق من الحكماء والمليين واذا تعلقت بفعل من افعال غيره فهي موجبة ايضا عند الاشاعرة
دون غيرهم وارادة الفاعل الحادث اعني العبد اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه وكانت الارادة قصدا الى
الفعل لا عزما عليه والمراد من القصد ما نجده من انفسنا حال الايجاد الفعل فهي موجبة ايضا عند اكثر المعتزلة بخلاف ما

اذا كانت عزما متقدما العزم على الفعل زمانا وربما يزول بزوال شرط او حدوث مانع وهما عند الاشاعرة
وجماعة من المعتزلة كالجبائيين وطائفة من المتأخرين غير موجبة سواء كانت قصدا او عزما واما ارادة غير الفاعل
فغير موجبة اصلا سواء كان الغير قديما او حادثا فان ارادة القديم وان كانت موجبة لافعال العباد عند
الاشاعرة لكنه هو الفاعل لها حقيقة عندهم دون العباد فتدبر وقد يتعلقان اي الارادة والكراهة بهذا
فان الارادة قد تتعلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ارادة شيء او كراهته وكذا الكراهة
ولا يلزم منه كون الشيء مرادا ومكروها معا لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة لا يوجب ارادة المكروه و
كراهة المراد هذا بخلاف الشهوة والنفرة فانه لا يعقل اشتهاء الانسان شهوة شيء الا بمعنى الارادة كما اذا قيل
لمريض اشته فقال اشتهى ان اشتهى وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة فهذا هو الفرق بين الارادة والشهوة والكراهة
والنفرة واما ما توهم صاحب المواقف من ان هذا انما يتأتى على تفسير الارادة بالعلم او بالميل واما اذا
فسرت بالصفة المخصصة فمتعلقها لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة او بالكراهة وبالعكس لان الارادة لانها
ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى فدفعه شارح المقاصد
بان هذا التفسير لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز كونها صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها تخصيص
احد طرفي المقدور ولهذا اجاز ارادة الحيوة والموت فرق اخر وهو ان الانسان قد يريد ما لا يشتهيه كشرب
الدواء البشع وقد يشتهي ما لا يريده كتناول الطعام حال الاحتجاج المسئلة الخامسة في الحيوة والمراد
منها المخصصة بذوات الانفس من الاجسام وانما ذكرها ههنا اعني بعد ذكر الكيفيات النفسانية التي قد مضى
ذكرها من العلم والقدرة والارادة والكراهة الى غير ذلك وقبل الكيفيات النفسانية التي سياتي ذكرها من
الصحة والمرض والفرح والحزن وغير ذلك للاشارة الى الفرق بين القبيلين فان افتقار الكيفيات الاتية
الى الحيوة ظاهر جدا لعدم تحققها في غير الاجسام من الجسمانيات بخلاف المذكورة لتحققها في المجردات فان
الحيوة وان كانت متحققة فيها لكنها بمعنى اخر كما سياتي في الالهيات فكذلك قال فهذه الكيفيات

النفسانية

النفسانية المذكورة تفتقر اذا تحققت في الاجسام الى الحيوة بمعنى ان شيئا من الجسمانيات ليس بقابل للعلم
والقدرة مثلا ما لم يكن حيا باتفاق من الحكماء والمتكلمين وهي صفة تقتضي الحس والحركة الارادية اي قوتيهما
ليتميز عنهما مشروطة باعتدال المزاج النوعي اذا كانت متحققة عندنا اي في الحيوان احتراز عن الحيوة
المتحققة في الافلاك فانها غير مشروطة بالمزاج واعتداله لكونها بسايط والمراد باعتدال النوعي هو ان لكل
نوع من انواع المركبات مزاجا خاصا هو اعدل الامزجة بالقياس اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك
النوع فاذا حصل في المركب اعتدال اليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة وينبعث عنها قوى الحس و
الحركة وهي سوى المغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية لوجودها في العضو المفلوج وفي العضو
الذابل والانتفاء اليهما التعفن كما في الميت بدون الحس والحركة في المفلوج وبدون التغذية في الذابل فلما ثبت
فلا بد للحيوة من البنية اي البدن المتالف من العناصر لتمكن تحقق المزاج الذي جعل شرطا في الحيوة وايضا
يفتقر الحيوة الى الروح الحيواني الذي هو جسم لطيف بخاري يتكون من لطايف الاخلاط وينبعث من التجويف الايسر
للقلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين والى هذا اي عن اشتراط الحيوة باعتدال المزاج والبنية و
والروح الحيواني ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاص البنية وتفرق الاجزاء
وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو المربوط ربطا شديدا يمنع نفوذه فيخلو عن القوة
الحس ومساعدة التجربة بان هذه الثلثة شرط للحيوة واما الاشاعرة بل جمهور المتكلمين فمنعوا هذا الاشتراط وقطعوا
بجواز ان يخلق الله الحيوة في البسايط بل في الجزء الذي لا يتجزى ولا شك في امكان ذلك امكانا ذاتيا واما
الوقوع فيكذب الامر طريق خرق العادة واما استدلالهم بان الحيوة لو اشترطت بالبنية فاما ان تقوم حيوة واحدة
بجزئين فيلزم قيام عرض بموضوعين واما بكل جزء حيوة مشروطة بالقيام بالاخر فيلزم الدور او غير مشروطة به فيلزم
الترجيح بلا مرجح لتماثل الاجزاء ولا يجوز قيامها بالبعض فقط لا لاسباب خارجية والا لكان الحي ذلك البعض لا البنية المجموعة
فقد اجيب عنه بقيامها بالمجموع الذي هو البنية او بكل جزء ويمنع الاشتراط بالطريق المعية دون التقوم المتقدم او بالبعض

مشروطا بالآخر من دون عكس لتخالف اجزاء البنية بالحقيقة في العناصر ولا يلزم عدم اشتراط البنية التي هي المجموع
او عدم الاشتراط بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم الاشتراط بوجود الجزء الاول الذي به تحقق
البنية وتقابل الحيوة الموت تقابل العدم والملكة لكونه عبارة عن زوال الحيوة عما اتصف بالحيوة
وقيل انه كيفية وجودية تضاد الحيوة بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة واجيب بان المراد بالخلق التقدير
وهو يتعلق بالوجود والعدم على ان العدم قد يكون لكونه الوجود حيث يتصف به الموجود كالعمى على ما مر
مرارا فيكون متعلقا للايجاد والمسئلة السادسة في بواقي الكيفيات النفسانية على ما قال ومن
الكيفيات النفسانية الصحة واختلف بعد الاتفاق على كونها من الكيفيات النفسانية في انها هل
يكون حالا ايضا كما يكون ملكة او لا يكون الا ملكة فعلى الاول عرفها الشيخ في القانون بانها ملكة او حالة
تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على انها يكون من
القبيلين وهذا معنى ما قال الامام لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في شيء من
مقومات الصحة بل في بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هي بعارض الرسوخ وعدمه وانما قدم
الملكة لكونها صحة بالاتفاق ولكونها غاية الحال والغاية مقدمة في العلية وهذا التعريف يتناول صحة
الانسان وغيره من الحيوانات وعلى الثاني عرفها في الشفاء بانها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية
وغيرها على المجرى الطبيعي غير مؤفة وفي هذا التعريف شائبة تكرار لان الملكة من الكيفيات النفسانية المختصة
بذوات الانفس اللهم الا ان يراد بالملكة الحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفيات او يراد بالانفس ما يعم
النباتية وعلى هذا تبين كلام الامام من ان تعريف القانون يتناول صحة النبات وهو ما اذا كان افعاله
من الجذب والهضم سليمة واما ما ذكر في موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه
وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد
بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة

البدن

البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس
وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض على التعريف الاول من القانون بان قوله يصدر عنها الافعال
مشعر بان المبدأ هي تلك الملكة او الحال وقوله من الموضوع مشعر بان الموضوع اي البدن او العضو فاجيب عنه بوجهين
احدهما ان الصحة مبدأ فاعلي والموضوع قابلي والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصل فيه وثانيهما
ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة العلة الغائية والمعنى يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال عن الموضوع
والتحقيق ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها فالمسخن هو النار والنارية علة
لكون النار مسخنة فالمراد ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل السليم كذا في شرح المقاصد و
المرض وقد عرفه الشيخ في القانون بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حال تصدر عنها الافعال من
الموضوع لها غير سليمة وقال مثل ذلك في ثاني سابعة قاطيغورياس الشفاء وهذا صريح في ان بينهما تقابل
التضاد لكن ما ذكر في ثالثها حيث قال ان المرض من حيث هو مرض فهو عدم ليس امرا من حيث هو مزاج او الم
مشعر بان بينهما تقابل الملكة والعدم واشار الامام في المباحث المشرقية الى الجمع بين كلاميه بان عند الصحة هيئة
هي مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة هي مبدأ الآفة في الافعال فان جعل
المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة
الثانية فتقابل التضاد وقال شارح المقاصد كانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة في
احدهما ومجاز في الآخر والا فالاشكال بحاله وفي شرح المواقف بعد نقل كلام الامام ان الاظهر ان يقال
ان الكافي في المرض عدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة وان ثبت هناك آفة
وجودية فلا بد من اثبات هيئة تقتضيها وكان الشيخ مترددا في ذلك وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم
والملكة بحسب التحقيق وتقابل التضاد بحسب الشهرة حيث لم يعتبر الجمهور في التضاد كونهما وجوديين بل اعتبار
ذلك انما هو بحسب الاصطلاح وقد صرح الشيخ بذلك حيث قال ان احد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدما

لا ضد كالسكون للحركة والمرض للصحة على ما مر في بحث التقابل وفيه ان قوله هيئة مضادة ظاهر في كون
المرض ايضا وجوديا واما اعتراض الامام على جعل الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية بانهم اتفقوا
على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شئ منها داخل تحت
الكيفية النفسانية اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح
به في قولهم الحمى حرارة كذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما كون تلك الكيفية غريبة منافية وهو من باب المضاف
واما اتصاف البدن بها وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او شكل
او وضع او انسداد مجرى يخل بالافعال وظاهر ان شيئا منها ليس من الكيفيات النفسانية واما تفرق
الاتصال فلانه عدمي ليس بداخل تحت مقولة واذا لم يدخل المرض تحت الكيفيات النفسانية لم يدخل الصحة
تحتها لكونه مقابلا لها فقد اجيب عنه بان تقسيم المرض الى هذه الانواع الثلثة مسامحة والمقصود ان
انواع المرض كيفيات نفسانية غير معتدلة تابعة للامور المذكورة ومخلة بالافعال واذا عرفت ان المرض
خلاف الصحة ومقابلها وان الكيفية التي بها تصدر الافعال عن موضوعها ان كانت الافعال سليمة فهي
الصحة وان كانت غير سليمة فهي المرض عرفت ان لا واسطة بين الصحة والمرض اذ لا خروج عن النفي والاثبات
وجالينوس اثبت بينهما واسطة فقال الناقه ومن بعض اعضائه آفة او مرض مدة كالشتاء وصحيح مدة كالصيف
لا صحيح ولا مريض بل هو واسطة بينهما وانت تعلم ان ذلك انما هو لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة واذا
روعيت الشروط فلا واسطة بينهما قال الشيخ من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد
نسي الشرائط التي يجب ان يراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في
زمان واحد ويجعل الجهة والاعتبار واحدا وحينئذ ان جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا
واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج سوي التركيب
بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان يجعل الصحة والمرض بجهة اخرى ويشترط فيه شروطا

لاحاجة

162

لاحاجة اليها والفرح وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى
الملذ والسبب المعد لاصل الفرح هو كون فاعله اعني الروح الذي في القلب على افضل احواله في الكم بان يكون كثير الاجزاء
ان زيادة الجوهر توجب زيادة القوة ولانه مع الكثرة يبقى قسط وافر منه في المبدأ الذي هو القلب وقسط
واف للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل يجذبه الطبيعة ويضبطه هناك ولا يمكنه من الانبساط وفي
الكيف بان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وان يكون شديد الصفاء والنورانية والاسباب الفاعلة للفرح
هيئات نفسانية والاصل فيها تخيل الكمال اما العلم او القدرة ويندرج فيه والاسباب الاحساس بالمحسوسات
الملائمة والتمكن من تحصيل المراد والاستيلاء على الغير واظهار ذلك الاستيلاء والخروج عن الامور المولمة وتذكر
الامور الملذة والغم وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من موذ واقع والى الخارج طلبا
للانتقام حيث يوجد معه غضب وحزن فالغضب يلزمه الحركة الى الخارج والحزن يلزمه الحركة الى الداخل والاسباب
المعدة لاصل الغم مقابلات المعدة لاصل الفرح والفاعلة للغم مقابلات الفاعلة للفرح والغضب وهو ما
يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة طلبا للانتقام والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا
هربا من الموذي والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه خير متوقع او شر
منتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر حركت النفس الى جهة فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر
الى الداخل والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح ايضا الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض
الروح اولا الى الداخل ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا والحقد ويعتبر في تحققه امران الاول
غضب ثابت ليتقرر صورة الموذي في الخيال فيشتاق النفس الى الانتقام والثاني ان الانتقام ليس في غاية السهولة
والا كان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى التحصيل ولذلك لا يوجد الحقد للملوك مع رعيته ولا في غاية الصعوبة والا
كان كالمتعذر فلا يشتاق اليه لياسه عنه ولذلك لا يوجد للرعية مع الملوك واما الخوف وهو ما يتبعه حركة
الروح الى الداخل دفعة هربا من الموذي ويقرب منه الفزع فليس بموجود في نسخة الشرح التي بين يدي وموجود

في نسخة شرح القوشجي بدل الغم وجميع هذه الكيفيات النفسانية يلزمها حركة الروح اما الى الخارج واما الى داخل وعلى التقديرين اما دفعة او قليلا قليلا على ما اشرنا اليه في ضمن تفسير كل منها وهي جميعها واضحة المعاني عند العقل غنية عن التعريف والغرض من التفسيرات المذكورة انما هو الاشارة الى ما لكل منها من الخواص واللوازم فحقايقها كيفيات تابعة لانفعالات تحدث في النفس حسبما يرتسم في قواها من النافع والضار وكثيرا ما يتسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان الدم الى غير ذلك المطلب السادس في القسم الرابع من الاقسام الاربعة للكيف وهي الكيفيات المختصة بالكميات التي يكون عروضها بالذات للكميات المتصلة كالاستقامة للخط والانحناء له وللسطح والتقعير للسطح و الشكل له وللجسم التعليمي وكذا الخلقة وسيأتي تفسيرها وايضا التي يكون عروضها بالذات للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية للعدد فالمستقيم هو اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين كذا عرفه ارشميدس وهذه النسبة التي يشتمل عليها هذا التعريف هي ما يتحقق بين مقدارين مختلفين بالماهية من النسبة الصمية التي لا تقتضي التجانس لا التي تقتضيه من النسبة العددية التي تتحقق بين مقدارين متشاركين على ما مر في مبحث الاتصال من الجواهر فلا يرد عليه اشكال الامام من انه يمتنع ان يوصف المستقيم بانه ازيد او اقصر من المنحني لكونهما مختلفي الحقيقة فلا يمكن انطباق احدهما على الاخر وقد يرسم بانه الذي لو فرض فيه مع ثبات طرفيه لم يتغير وضعه وهذا وان كان بحسب التوهم لكنه توهم صحيح غير موجب لتغير الوضع ويرسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر ستر طرفه وسطه وبذلك يمتحن النبال استقامة القدح وبانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة فيه والمحاذاة معلومة بالحس فكما انه ان الخط المستقيم موجود على ما مر من وجود الاطراف فكذا الدايرة الحقيقية وهي سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه في الحقيقة وذلك لان الدايرة الحسية وهي ما يتساوى جميع تلك الخطوط الخارجة من مركزها الى محيطها بتتميم ما نقص وتنقيص ما زاد على ما مر في مباحث الجواهر وايضا يمكن ان يفرض ثبات احد طرفي الخط المستقيم وحركة طرفه الاخر الى ان عاد الى وضعه

الاول فيحصل على التقديرين دايرة حقيقية وهو المطلوب والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير اما اولا فلان المستقيم قد يكون وتر القسي غير متشابهة كثيرة وضد الواحد لا يكون الا واحدا كما سيأتي واما ثانيا فلان غاية الخلاف معتبرة في التضاد وكل مستدير يفرض ضد المستقيم فيمكن فرض ما هو اشد انحناء منه فيؤدي ذلك المستدير الى غير النهاية فلا يتحقق غاية الخلاف اللهم الا ان يعتبر غاية الخلاف المتحققة واما ثالثا فلان الضدين يعتبر امكان تواردهما على موضوع واحد وغيره وهو غير ممكن هاهنا لان موضوع المستقيم سطح مستو من حيث هو مستقيم الانتهاء وموضوع المستدير سطح مستدير او سطح مستو من حيث هو مستدير الانتهاء وهما اعني المستدير والمستوي مختلفا الحقيقة فلا يتحد الموضوع من حيث هو موضوع فاندفع ما قيل من ان الدايرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير واما ما قيل من ان محيط الاسطوانة والمخروط غير مستو ويوجد فيهما خط مستقيم فغلط اذ لا يوجد فيهما المستقيم الا بالقطع طولا وح يحدث هناك سطح مستو هو موضوع المستقيم ومن هاهنا ظهر انتفاء التضاد بين المستديرين ايضا لكون مراتب الاستدارات انواعا مختلفة فلا يمكن الحال والموضوع فيهما وكذا التضاد منتف عن عارضيهما اي الاستقامة والاستدارة لامتناع الحال والموضوع فيهما ايضا لاختلافهما بالحقيقة والشكل هو هيئة احاطة الحد الواحد كما في بسيط الكرة او الحدود واما اثنين كما في المخروط ونصف بسيط الكرة او اكثر كما في المضلعات وقوله بالجسم ليس من تتمة التعريف والا ينتقض بشكل الدايرة والمثلث والمربع وغير ذلك من المسطحات بل اورده للتمثيل اي بالجسم مثلا ومع انضمام اللون الى الشكل تحصل الخلقة فهي كيفية حاصلة من اجتماع اللون والشكل ولا منافاة بين كونها من الكيفيات المختصة بالكميات وبين كون اللون الذي هو جزؤها من الكيفيات المحسوسة لان اختصاص المجموع لا يستلزم اختصاص كل واحد من اجزائه بل ولا شيء من اجزائه فلا حاجة الى ما قال الامام من ان اختصاص الخلقة بالكم انما هو باعتبار اختصاص جزئه الذي هو الشكل به ولا الى ما قيل من ان اللون ايضا مختص بالكم لكون حامله الاول هو السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا منافاة بين كون اللون من الكيفيات المحسوسة وبين كونه مختصا بالكم لان المراد من الكيفيات المحسوسة

المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات وهو ما لا يختص منها بالكم فيكون الحلقة بلا خرية مختصا بالكم على انه قد
يمنع اختصاص اللون بالسطح فانه قد يكون نافذا في اعماق الجسم فان قيل الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر
تركيب الكيفيات بعضها مع بعض لكان هناك اقسام لا تتناهى فلا وجه لاعتبار البعض دون البعض وايضا الخلقة
لا يتصور عروضها الا للجسم الطبيعي ذي اللون ولولاه لم يكن خلقة بخلاف غيرها من الكيفيات المختصة بالكم فانها غير مفتقرة
الى المادة الا في الوجود اجيب عن الاول بانهم لما وجدوا التركيب الكيفية من الشكل واللون خصوصية ليست
لغيرها من المركبات حيث يتصف باعتبارها الجسم بالحسن والقبح دون غيرها اعتبروها قسما على حدة دون غيرها وعن
الثاني بان العارض للكمية اما ان يعرض لها من حيث انها كمية او من حيث انها كمية ذات خصوص وكلا القسمين عارض
للكمية لا محالة المبحث الثالث في الجنس الثالث من الاجناس التسعة للعرض وهو المضاف على ما قال الثالث المضاف
وهو ما يكون ماهيته معقولة بالقياس الى غيره ومعنى كون الشيء معقولا بالقياس الى غيره هو ان لا يمكن الشيء او قصد
تصور معناه احوج تصوره الى تصور شيء خارج عنه لا كيف كان فان السقف اذا تصور معناه يتصور معه الحائط
الذي تحته وليست ماهية السقف معقولة بالقياس الى الحائط بل يجب ان يكون المعنى المعقول للشيء الذي يحوج ان تعقل
معه غيره انما هو له من اجل وجود ذلك الغير بازائه فذلك المعنى الذي للشيء من اجل حصول الحال التي لاجلها
صار الآخر معه هو اضافة ومثل الاخ فان حقيقة المفهوم من الاخوة لاحد الاخوين وهي كونه ابن ابي
الآخر ثابتة له لاجل وجود الآخر بهذه الحال عني كونه ابن ابي الاول فنفس اخوة احد الاخوين هي نفس
اعتباره من حيث له آخر بهذه الصفة وان كان قد يكون في بعض الاضافات هو نفس اعتبار احد الامرين
من حيث له آخر بصفة خلاف صفته كذا في قاطيغورياس الشفاء ثم قال وليس كل نسبة اضافة فان الحال شيء نسبة
في الذهن الى الامر الذي يلزم في الذهن لكن لا يكون ذلك اضافة كما قلنا فان اخذت النسبة مكررة صارت
له اضافة ومعنى قوله مكررة ان لا يكون النظر الى النسبة فقط بل بزيادة اعتبار النظر الى ان للشيء نسبة من حيث له نسبة
الى المنسوب اليه كذلك فان السقف له نسبة الى الحائط وهي كونه مستويا على الحائط فاذا نظرت اليه من حيث هو مستوٍ

على الحائط صار مضافا الى الحائط لا من حيث هو حائط بل اليه من حيث هو مستقر عليه فصار السقف بالحائط من حيث
الحائط حائط نسبة ومن حيث تاخذ الحائط منسوبا اليه بالاستواء عليه والسقف نفسه منسوبا فهو اضافة وهذا معنى
ما يقولون ان النسبة يكون لطرف واحد والاضافة يكون للطرفين وذلك انك اذا اخذت السقف مستويا
على الحائط وجدت النسبة من جهة السقف المستوي واما جانب الحائط فلا نسبة فيه الى شيء الا من حيث هو حائط
واما اذا اخذت النسبة من حيث السقف على مستقر عليه والحائط مستقر عليه مستقر انعكست النسبة وصلحت لان يكون
اضافة فكل نسبة لا يؤخذ من الطرفين جميعا من حيث هي نسبة فهي نسبة غير اضافة وكل نسبة يؤخذ الطرفان فيها
من حيث النسبة فهي اضافة انتهى وفي هذا المبحث مسائل الاولى في تقسيمه على ما قال وهو حقيقي وهو ما
يكون مضافا بالذات لا باعتبار عروض الاضافة له وليس له وجود من حيث هو وجوده من حيث هو مضاف
كالابوة اذ ليس لها وجود سوى انها مضافة ومشهوري وهو ما يكون الاضافة عارضة له ويكون وجوده
من حيث هو غير وجوده من حيث هو مضاف كالاب اذ وجوده من حيث هو اب غير وجوده من حيث هو انسان و
المعدود من المقولات هو المضاف الحقيقي دون المشهوري والتعريف المذكور انما هو لما هو اعم منهما اعني المطلق
المضاف قال في قاطيغورياس الشفاء فصل في تحقيق المضاف الذي هو المقولة والفرق بين ما هو مضاف
بالذات وما هو عارض له الاضافة بهذه العبارة اعلم انا الى هذا الوقت انما اخبرنا عن مضافات على نعتها
الحد المذكور فبعضها كانت ماهياتها معقولة بالقياس الى غيرها وبعضها كانت قد يصير كذلك بنحو من النسبة يلحقها
فلينظر هل الرسم المذكور هو رسم المقولة ام رسم معنى يصلح ان يقال انه مضاف وليس هو نفس المقولة او
نوعا من المقولة فنقول انا نعلم ان المقولات متباينة وانه لا يصلح ان يحمل مقولتان معا على شيء واحد حمل
الجنس حتى يكون الشيء الواحد يدخل من جهة ماهيته في مقولتين وان كان قد يدخل الشيء في مقولة بذاته وفي الاخرى
على سبيل العرض ثم ان هذا الحد لا يمنع العقل مطابقة امور تدخل في مقولات اخرى فان الرأس قد يحتاج الى ان يكون بذاته
جوهرا حتى يكون رأسا كما يحتاج الى ان يكون معقول الماهية بالقياس الى غيره حتى يكون رأسا فكلا الامرين مقوم له من حيث

هو راس ليس احدهما بالذات والاخر بالعرض وايضا فان بعض الامور التي ذكرت قد كانت فروقاتها من مقولة
الكيف ايضا مثل الملكة فانها كيفية وقد قيلت بالقياس الى غيرها بنحو من انحاء النسبة وكذلك امور اخرى من مقولات
اخرى فليس هذا الحد اذا خاصا بالمقولة ولا اشترك في حد واحد امور من مقولات شتى ولا خاصا بمعنى يعمها مقوم
لمهيتها فانه لا يجوز ان يكون الامور التي جنسها الجوهر جنسها شيئا غير الجوهر فيجب اذا ان يتامل هذا الحد ويتدارك خللا
ان وقع فيه والتدارك المشهور لهذا هو ان الامور التي من المضاف هي التي الوجود لها هو انها مضافة وهذا
تدارك صحيح لكن بعض الناس يظن ان هذا بعينه هو الحد الاول وستعلم انه ليس هو الاول وبعضهم ان فيه
بيان الدور وهو انه اخذ المضاف جزء حد نفسه ونقول ان من الاشيا ما يكون اشهر عند الجمهور فيكون الاسم بحسب
الوضع الاول موضوعا لجنسه او لما عنده كالجنس ثم ان الخواص يجدون معنى نوعيا تحته او ما هو كالنوع تحته فينقلون
اسم الجنس اليه لملايمة توجبه وقد علم مثل هذا كثيرا من جملتها ان الجمهور قد كانوا يرون ان كل شي يتوهم فهو اما
ممتنع واما غير ممتنع وجعلوا اسم الممكن مرادفا او كالمرادف لقولهم غير الممتنع فقالوا ان كل موجود اما ممتنع
واما ممكن ولما تامل الخواص حال ما ليس بممتنع الوجود وجدوا البعض واجب الوجود والبعض غير واجب الوجود وكلاهما
مشتركان في انه غير ممتنع وفي انه ممكن بهذا المعنى اي بمعنى غير الممتنع ثم وجدوا في الامور ما ليس بواجب الوجود ولا
ممتنعه ولا يمتنع وجوده ولا عدمه فخصوه باسم الممكن من حيث هو غير ضروري واخرجوا الواجب عن دلالة هذا الوضع
الثاني ونقلوا اسم ما هو كالجنس الى ما هو كالنوع وكذلك ايضا الحال في المضاف فان اسم المضاف كان بمقوله في
الوضع الاول عند الفلاسفة على المعنى المذكور وهو انه يقال على مهية الصفة المذكورة من غير اعتبار ان له وجودا
غير ذلك او ليس له وجود غير ذلك حتى كان الشي اذا كان من الجواهر او من الكيفية ثم لحقته نسبة فاعتبر من جهة
نسبته فكان من حيث هو كذلك معقول المهية بالقياس الى غيره كان من المضاف وله مهية مخصوصة ليست تقال بالقياس
وكان اذا كان الشي ايضا كالابوة والبنوة فكانت مهيته معقولة بالقياس الى غيره وان لم يكن له وجود اخر و
مهية اخرى كان ايضا من المضاف فكان المضاف يقع على المعنيين جميعا وقوعا واحدا وان لم يكن لهما جميعا جنس

فاذا كان كذلك فمعنى المضاف الماخوذ في الحد هو هذا المعنى العام ومعنى المضاف المحدود هو هذا المعنى الخاص
فكان الحد اذا اخذ الممكن الحقيقي فقال ان الممكن الحقيقي هو الذي يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون قولا دوريا
من جهة انه اخذ الشي في بيان نفسه لانه لم يرد بالممكن الماخوذ في الحد الا المعنى الجنسي الذي هو بمعنى غير الممتنع
فكذلك اذا قال المضاف الحقيقي الذي نحده على انه احد العشرة هو الذي مهيته ووجوده انه مضاف
وعنى به انه الذي وجوده ومهيته هو انه معقول المهية بالقياس وليس له وجود غيره لم يكن اخذ المحدود في حده
او المرسوم في رسمه انتهى كلام الملخص المسئلة الثانية في خواصه الاولى ما اشار اليه بقوله ويجب فيه
الانعكاس بيان ذلك ما قاله الشيخ في قاطيغورياس الشفاء بهذه العبارة ومن خواص المضافات انها
كلها يرجع بعضها على بعض بالتكافو وينعكس بعضها على بعض ووجه ذلك الرجوع يخالف لوجه رجوع الحمل على
الوضع على ما ياتيك تعرفه في عكوس القضايا وذلك لان الوضع ههنا يكون مكررا بخلاف الحمل فاذا
عكست صار الحمل وضعا وقد لحق به مثل ذلك التكرير والوضع حملا وقد حذف عنه التكرير فنقول ان
العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد فتكرر العبد في الاول والمولى في الثاني وفي بعض الامور تحتاج الى ان تحكي
بالطرف المجعول محمولا شيئا زايدا على الحقيقة وهو موضوع كاللام في المولى والعبد ههنا والباء في المحسوس
والحس حين يقول الحس حس بالمحسوس والمحسوس محسوس بالحس وفي بعض المواضع لا يحتاج الى ذلك كما تقول ان
الاب اب للابن والابن ابن للاب واما ساير العكوس التي سياتيك في مواضعها فيخالف الذي للمضاف في ذلك
كله لكن في ذلك التكافو شرطا يجب ان يراعى وذلك ان الاضافة اذا لم يقع على التعادل لم يجب ا
التكافو ووقوعها على التعادل هو ان يقع الى الشي الذي اليه الاضافة اولا وبالذات فانها ان
وقعت الى موضوعه او الى امر يعرض له او الى جنسه او الى نوعه لم يقع الاضافة متكافية فانك اذا قلت
ان الراس للانسان او للحيوان او للماشي وكذلك الجناح جناح للطاير والسكان سكان للسفينة لم يمكنك ان
ترجع فتقول والانسان او الحيوان او الماشي انسان او حيوان او ماش بالقياس الى الراس وكذلك لا تقول

الطاير طاير بالقياس الى الجناح او السفينة سفينة بالقياس الى السكان وذلك لان الراس ليس معادلا لما ذكرت
بل معادله ذو الراس فالراس راس لذي الراس وكذلك الجناح جناح لذي الجناح والسكان سكان لذي
السكان وانما يعرض اكثر هذا في الموضع الذي لا يكون الاضافة فيه واقعة حيث الماهية مقولة بالقياس بل
حيث تجعل كذلك بنوع من النسبة فيكون لا اسم للمضاف اليه من حيث هو مضاف اليه بل ان كان كان من
حيث هو موضوع للنسبة او من جهة اخرى فلذلك يجب ان تخترع لمثل هذا الشيء اسم بحسب النسبة واذا اشكل الامر
في تحصيل ما يقع اليه التعادل مميزا عما يقع اليه لا بالتعادل فسبيلك ان تجمع اوصاف الشيء جميعا فاي تلك
الاوصاف اذا وضعته ثابتا او رفعت غيره جاز ان ترفعه او لم يجز امكنك ان تحفظ الاضافة واذا رفعته
ووضعت غيره لم يمكنك ان تحفظ الاضافة فهو الذي اليه التعادل وما لم يكن كذلك فليس اليه التعادل
فانك اذا رفعت من الشيء انه انسان وانه حيوان وانه ماش وكيف اتفق وحفظت انه ذو راس امكنك
ان تنسب اليه الراس واذا رفعت انه ذو راس وحفظت انه انسان وانه حيوان وانه ماش لم يمكنك
ان تضيف اليه الراس اشهر تخصصا وهذه الخاصة انما هي للمضاف المشهور فقول المص ويجب فيها في المضاف
المشهور او في المضاف مطلقا لكن باعتبار تحققه في المشهور والخاصة الثانية ما اشار اليه بقوله و
يجب ايضا في المضاف مطلقا التكافؤ بحسب الوجود بالفعل كشخصين يكون احدهما ابا والاخر ابنا او بالقوة
كشخصين يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان ومن شان الاخر التاخر بحسبه قال الشيخ ومما يرى في المشهور
انه يلزم الاضافات كلها هو انهما متلازمان ايهما وجد كان الاخر موجودا وايهما عدم كان الاخر معدوما
مثل الضعف والنصف ولكن قد لا يقع في بعض الاشياء تكافؤ في الوجود معا من جهة اخرى وذلك كالعلم
والحس اي الادراكين لا القوتين المشاركين لهما في الاسم فان ذات العلم في جوهره يلزمه وايضا ان يكون
مضافا الى المعلوم موجودا معه وذات المعلوم في جوهره لا يلزمه ذلك فانه قد يوجد غير مضاف الى
العلم وان كانا من حيث هما متضايفان بالفعل لا يتقدم احدهما على الاخر وليس الغرض ذلك بل الغرض

ان ذات

ان ذات احدهما لا ينفك من اضافة يلزمه توجب ان يكون هو مضايفه ابدا وذات الاخر قد يوجد وليس
بمضاف وكذلك فتصور حال هذا الحس فان ذاته لا ينفك عن لزوم الاضافة اياه وذات المحسوس ينفك
ولا يجب ان لا يكون موجودا حين لا يكون الحس موجودا اذ يجوز ان لا يكون حساس موجودا ويكون العناصر
المحسوسة التي هي اوايل لتكون الحيوانات وغيرها من الاجسام الارضية موجودة ثم قال فهكذا يجب ان نفهم
هذا الموضع واما الذي يفهم الطايفة من امر المربع المساوي للدايرة فانه موجود والعلم به لم يوجد الى هذه الغاية
فهو محتمل لانه ليس يجب ان يكون كل علم بازاء معلوم موجود فمن العلم التصور وقد يتصور امور ليس يجب لها
الوجود كالكرة المحيطة بعشرين قاعدة مثلثات فانا نتصور مثل هذه حق التصور ولا نحوج ذلك الى ان
نجعل له وجودا في الاعيان وايضا فان في المعلومات التصديقية امثال ذلك كثيرا وانما كان غرضنا فيما اوردناه
ان نعلم انه يمكن ان يكون لذات احد المتضايفين وجود لا ينفك من الاضافة الى الاخر وليس الاخر بمكاف له
في ذلك فان كان علم تصوري او تصديقي ليس مضايفا الى امر آخر في الاعيان فليس هو في جملة المضايفات التي
نذكر فاذا لم يكن في جملة ما ذكرناه لم ينتقض به ما قلناه واما امر المربع والدايرة فلم يتغير بما زعم فيه غرضنا
وذلك لانه ان كان لهذا المربع امكان وجود فليس فرضه موجودا يوجب ان يكون العلم به حاصلا بل يجوز
ان يكون هذا المربع موجودا ونحن على حالنا من الجهل واما ما اجاب به قوم من المتكلفين عن شبهة تكافؤ العلم والمعلوم
من ان الذي قيل ان من المعلوم قد يوجد ذاته والعلم به لا يكون موجودا اقول غير حق فان ههنا علما موجودا
بكل شيء وجود الاشياء متاخر عنه وهو علم الباري والملائكة فليس فيه جواب المشكك فان دعواه انه ليس كل متضا يفين
يكونان معا وهذه الدعوى يصح بمثال واحد فيقول ان علما بوجود العالم لا يصح ان يكون علما والعالم غير موجود
الذات ثم العالم قد يكون موجودا في ذاته وليس علم به موجودا هذا ملخص كلام الشيخ وقال ايضا ويجب ان
يعلم ان المتضايفين من حيث هما متضايفان بالفعل تضايفا على التعادل فهما معا اذا الشيء انما يقال ماهيته بالقياس
الى شيء يكون معه واما اذا اخذ احدهما بالفعل والاخر بالقوة فقد زال التعادل ولكن على هذا اشكال وهو ان

لقايل ان يقول ان المتقدم فى الزمان معقول بالقياس الى المتاخر ولا بد من ان يكون منهما اضافة بالفعل
ولا يصادفهما موجودين معاً وايضاً فانا نعلم ان القيمة ستكون والقيمة معدومة غير موجودة والعلم بها موجود
ولا بد ان يقع بينهما ولا يصادفهما معاً فنقول اما الشك المورد من جهة المتقدم والمتاخر فانه ينحل بان يقول
ان هذا المعنى يعتبر من وجهين احدهما بحسب الذهن مطلقاً والآخر بحسب الوجود مستنداً الى الذهن فانه يحضر الذهن
الزمانين معاً فى الوهم فيجد احدهما متقدماً والآخر متاخراً فيكون قد حصلا جميعاً فى الذهن او يحضر الزمانين
كيوم من الايام حاضراً فى الوجود والذهن فيضيف الذهن اليه زماناً لعله مستقبلاً فيحكم فى بينهما بتقدم وتاخر
لانه قد احضر احدهما معاً واما الوجه الآخر فهو ان الزمان المتقدم اذا كان موجوداً فهو موجود من الاخر انه ليس
هو ممكن ان يوجد امكاناً يؤدى الى وجوب هذا كونه متاخراً وهذا الوصف للزمان الثانى موجود فى الذهن
عند وجود الزمان المتقدم واذا وجد المتاخر فانه موجود فى الذهن حينئذ ان الزمان الاول ليس مع موجوداً
ونسبته الى الذهن نسبة شئ كان موجوداً ففقد وهذا ايضاً امر موجود مع وجود الزمان المتاخر فاما نسبة
المتاخر الى المتقدم على وجه آخر غير ما ذكرنا فلا وجود لها فى الامور لكن فى الذهن فقط فان كل زمان وجد فلا
يكون من حيث موجود لا متقدماً ولا متاخراً ولا مضافاً الى شئ من الازمنة والا لكان مضافاً الى اشياء بلا نهاية
فى وقت واحد وكانت هناك اضافات لا نهاية لها موجودة بالفعل بل هو فى نفسه بحيث اذا عقل وعقل
الآخر حكم العقل عليه بانه متاخر عن امر موجود فى الذهن واما العلم بالقيمة فان العلم بها انها ستكون علم بحال
من احوالها موجود فى الذهن مع وجود العلم بانها انما ستكون لا عندما يكون بل قبل ذلك عندما هى معدومة
فى الاعيان موجودة فى النفس واما تصور ماهية القيمة مجردة فانه غير مضاف الى شئ فى الوجود من حيث هو تصور
واعلم ان جميع امثال هذه اضافات انما يقرر فى الوهم والمتضايفات فيها ايضاً انما يكون متضايفات فى
الوهم والبيان المستقصى لهذا انما هو فى العلوم الحقيقية انتهى الخاصة الثالثة ما اشار اليه بقوله ويعرض
المضاف الحقيقى على ما فى شرح العلامة او الاضافة على ما فى الشرح القديم للموجودات اجمع اما للواجب تعالى

فكالاول واما للجوهر فكالاب والابن واما للكم فكالصغير والكبير واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاضافة
فكالاكثر والاصغر واما للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للوضع فكالاشد
انتصاباً وانحناء واما للملك فكالاكسى والاعرى واما للفعل فكالاقطع والاصرم واما للانفعال فكالاشد
تسخناً وانقطاعاً المسئلة الثالثة فى نفى وجوده فى الاعيان وهو مختلف فيه فذهب المحققون من الحكماء الى وجوده
فى الاعيان والمتكلمون وبعض من الحكماء الى نفيه وقد اختاره المص على ما قال وثبوته ذهنى واستدل عليه
بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله والا لتسلسل اى لو كانت الاضافة موجودة لكانت فى محل وكونها فى
المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها فكانت موجودة حالة فيها وهكذا الى غير النهاية وهو التسلسل ولا
ينفع تعلق الاضافة بذاتها كما ذكر ان زيداً مثلاً محتاج فى كونه اباً ومضايفاً للابن الى الابوة التى هى اضافة
واما الابوة فلا تحتاج فى كونها مضايفة للبنوة الى اضافة اخرى بل هى مضافة بذاتها الى البنوة فلا يتسلسل
الاضافات وذلك لان لزوم التسلسل ليس من جهة ان الابوة مضافة بل من جهة انها حالة فى محل فيعرض لها
اضافة اخرى بالقياس الى المحل وهكذا فيتسلسل ولا يجوز ان يقال ان الابوة كما انها مضافة بذاتها فهى حالة ايضاً
بذاتها بمعنى ان حلولها فى محلها نفس ذاتها لا انه حال فيها وذلك لان الحال فى المحل ليس الا الوجود فيه وقد
ثبت كون الوجود زائداً على الماهيات الثانى ما اشار اليه بقوله ولتقدم وجودها عليه اى على
وجودها وذلك لان الاضافة لو كانت موجودة لكانت متصفة بالوجود والاتصاف اضافة مخصوصة
بين الموصوف والصفة ووجودها يستلزم وجود المتضايفين لا محالة فيكون وجود الاضافة الذى هو صفة
لها موجود الاضافة ووجود الصفة يتوقف على وجود الموصوف فوجود الوجود للاضافة يتوقف
على وجود الاضافة فيتقدم وجودها على وجودها الثالث ما اشار اليه بقوله ولزوم عدم التناهى فى كل
مرتبة من مراتب الاعداد لان لكل مرتبة منها اضافة الى كل واحد من المراتب الغير المتناهية فان
الاثنين مثلاً نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية فوجود الغير المتناهى مطلقاً فى عدد

المتكلمين على انه يستلزم التسلسل فان وجود الاضافة يستلزم وجود المضاف اليه فيلزم وجود مراتب الاعداد الغير
المتناهية المترتبة بالفعل وهو محال بالاتفاق الرابع ما اشار اليه بقوله ولتكثر صفاته تعالى اذ لا شك في تعدد
صفاته الاضافية ولا يجوز كونها غير ذاته تعالى كما في صفاته الحقيقية والا لزم كون ذاته تعالى اضافية فيكون
زائدة على ذاته تعالى مع كونها موجودة فيها فيلزم كون ذاته تعالى محلا للكثرة ولا فرق بين كونه تعالى محلا للكثرة
وبين كونه تعالى مبدأ لها فكما يمتنع الثاني على ما مر في الامور العامة يمتنع الاول وسيأتي تحقيق ذلك في الالهيات
ان شاء الله تعالى الخامس فهذا هو مراد المصنف واما ما في الشروح من انه يلزم تكثر صفاته تعالى الى غير النهاية لكون
الموجودات غير متناهية فمما لا يدل عليه كلامه اصلا بل هو مما يأباه السياق كما لا يخفى على انه لم يقم برهان على
امتناع عدم النهاية في صفاته تعالى حيث لا يجب الترتب فيها ليلزم التسلسل الا ان يبنى على مذهب المتكلمين من امتناع
عدم النهاية مطلقا او على اتفاق الكل على عدم كون صفاته تعالى غير متناهية وقد يستدل بانه لو كانت
الاضافة موجودة لزم كون ذاته تعالى محلا للحوادث اذ له مع كل حادث اضافة اليه بانه قبله ومعه وبعده وهذه
الاضافات حادثة اما التي هو معه وبعده فظاهرة واما التي قبله فلانها قد زالت مع وجوده والقديم لا يزول
وهو محال كما سيأتي والجواب عن هذه الوجوه بانها انما يفيد كون جميع الاضافات موجودة في الخارج ونحن نقول
به فان من الاضافات ما هو موجود في الخارج حقيقة اذ اضافة كالفوقية والمقابلة ونظايرهما ومنها اضافات
لا تحقق لها في الخارج بل يخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر بين امرين وكذا الاتصاف و
القسم الاول يتميز عنده حد لا يتجاوزه دون الثاني اذ لا يقف عنده حد لا يمكن للعقل ان يتجاوزه او قال
الشيخ في الهيات الشفاء لكن الاشياء انما نعرف هل الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان او امر انما
يتصور في العقل ككثير من الاحوال التي يلزم الاشياء اذا عقلت بعد ان يحصل في العقل فان الاشياء اذا عقلت
يحدث لها في العقل امور لم يكن لها من خارج فيصير كلية وذاتية وعرضية ويكون جنسا وفصلا ويكون محمولا و
موضوعا واشياء من هذا القبيل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما يحدث ايضا في النفس اذا عقلت الاشياء

وقوم قالوا الاصل الاضافة هي موجودة في الاعيان واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا في الوجود ابو ذلك
وان ذلك في الوجود ابن هذا عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات يطلب الغذاء وان الطلب مع اضافة
ما وليس للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا ادراك ونحن نعلم ان السماء في نفسها فوق الارض والارض تحتها
ادركت او لم يدرك وليست الاضافة الا امثال هذه الاشياء التي اومأنا اليها وهي تكون للاشياء وان لم يدرك
وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة في الاشياء لوجب من ذلك ان لا تنتهي الاضافات
فانه كان يكون بين الاب والابن اضافة وكانت تلك الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد منهما
فمن حيث الابوة للاب وهي عارضة له والاب معروض لها فهو مضاف وكذلك البنوة فههنا اذن علاقة
للابوة مع الاب وللبنوة مع الابن وليست العلاقة التي بين الاب والابن خارجة عن العلاقة التي بين الاب
والابن فيجب ان يكون للاضافة اضافة اخرى وان يذهب الى غير النهاية وان يكون ايضا من الاضافات ما هي علاقة
بين موجود ومعدوم كانا نحن متقدمون بالقياس الى القرون التي تخلفنا وعالمون بالقيامة والذي ينحل به الشبهة
من الطريقين جميعا ان يرجع الى حد المضاف المطلق فنقول ان المضاف هو الذي ماهيته معقولة بالقياس الى
غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود
فان كان للمضاف ماهية اخرى فينبغي ان يجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى
المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا
بالقياس الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته على ما علمت فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل
هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف في انه
في هذا الموضوع فهو من حيث انه في هذا الموضوع ماهيته معقولة بالقياس الى هذا الموضوع وله وجود آخر مثلا
هو وجود الابوة في الاب امر زائد على ذات الاب وذلك الوجود ايضا مضاف لكن ليس ذلك هذا فليكن هذا
عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى لذاته فالكون

نحو لا مضاف لذاته والكون ابوة مضاف لذاته فان نفس هذا الكون مضاف بذاته ليس يحتاج الى اضافة
يصير بها مضافا بل هو لذاته ماهية معقولة بالقياس الى الموضوع اي هو بحيث اذا عقلت ماهية كانت محتاجة
الى ان يحضر في الذهن شيء آخر يعقل هذا بالقياس اليه بل اذا اخذ هذا مضافا في الاعيان فهو موجود مع
شيء آخر لذاته لا لمعية اخرى تتبعه بل نفسه نفس المعية او المعية المخصصة هو تلك الاضافة فان عقل احتيج الى
ان تعقل مع احضار شيء آخر كما كانت ماهية الابوة من حيث هي ابوة فانها مضافة بذاتها لا باضافة اخرى
رابطة لتلك الاضافة وللعقل ان يخترع امرا بينهما كانه معية خارجة منهما لا يضطر اليه نفس التصور بل باعتبار
آخر من الاعتبارات اللاحقة التي يعقلها العقل فان العقل قد يقرن شيئا باشياء لا لنوع من الاعتبار لا للضرورة
فاما في نفسها فهي اضافة لا باضافة وكانها ماهية لذاتها تعقل بالقياس الى غيرها وههنا اضافات
كثيرة يلحق بعض الذوات لذاتها لا لاضافة اخرى عارضة بل مثل ما يجري عليه الامر في لحوق هذه الاضافة
للاضافة الابوة وذلك مثل لحوق الاضافة كهيئة العلم فانها لا يكون لاحقة باضافة اخرى في نفس الامور
بل لحوقها لذاتها وان كان العقل يخترع هناك اضافة اخرى فاذا قد عرف هذا عرفت ان المضاف
في الوجود موجود بمعنى ان له هذا الحد وهذا الحد لا يوجب ان يكون المضاف في الوجود الا عرضا اذ عقل كان بالصفة
المذكورة ولا يوجب ان يكون امرا قائم الذات واحدا واصلا بين شيئين واما القول بالقياس فانما يحدث
في العقل فيكون ذلك هو الاضافة العقلية والاضافة الوجودية ما بيناه وهو كونه بحيث اذا عقل كان
معقول الماهية بالقياس الى واما كونه في العقل فان يكون عقل بالقياس الى غيره فله في الوجود حكم وله في
العقل حكم من حيث هو في العقل لا من حيث الاضافة ويجوز في العقل اضافات يخترعها انما يعقلها العقل بسبب
الخاصة التي للعقل منها فالمضاف اذن موجود في الاعيان وبان ان وجوده لا يوجب ان يكون هناك
اضافة الى اضافة بغير نهاية وليس يلزم من هذا ان كل ما يعقل مضافا يكون له في الموجود اضافة واما
المتقدم والمتأخر في الزمان واحدهما معدوم وما اشبه ذلك فان المتقدم والمتأخر متضايفان بين الوجود اذا

عقل في بين المعقول الذي ليس ماخوذا من الوجود الخاص فاعلم ان الشيء في نفسه ليس بمتقدم الا انه موجود وهو هذا
النوع من المتقدم والمتأخر موجود الطرفين معا في الذهن فانا اذا احضرت في الذهن صورة المتأخر وصورة
المتقدم عقلت النفس هذه المقايسة واقعة بين موجودين فيها اذ كانت هذه المقايسة بين موجودين في العقل واما
قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه متقدما فكيف يتقدم على لا شيء موجود فما كان من المضافات على هذه السبيل فانما تضايفها
في العقل وحده وليس في الوجود لها معنى قائم من حيث هو التقدم والتأخر بل هذا المتقدم والمتأخر بالحقيقة من المعاني
العقلية ومن المناسبات التي يفرضها العقل والاعتبارات التي تحصل للاشياء اذا قاس بينها العقل واشار اليها
انتهى كلام الشيخ بعبارته وانما طولنا بذكره لان فيه شفاء للعليل وريا للغليل المسئلة الرابعة في ان المضاف
الحقيقي الواحد لا يجوز ان يقوم بمضافين مشهورين كما قد يظن ان الاخوة الواحدة بالعدد قائمة بالاخوين والجوار
الواحد بالعدد قائم بالجارين الى غير ذلك من الاضافات المتفقة الاطراف على ما قال ويخص كل مضاف من
مشهوري مضاف حقيقي سواء كان الطرفان متفقين او مختلفين فانه كما ان الابوة قائمة بالاب لا بالابن
فكذا الاخوة كل من الاخوين قائمة به لا بالاخ الآخر وذلك لامتناع قيام عرض واحد بالعدد بموضوعين على ما مر في
اوايل المقصد الثاني فيعرض له ان للمضاف الحقيقي الاختلاف كالابوة والبنوة فان كلا منهما على صفة مخالفة
لصفة الآخر والاتفاق كالاخوة والاخوة فانهما متفقتان في الصفة ثم اختصاص المضاف المشهور بالحقيقي
اما باعتبار امر زائد موجود في الطرفين كما في العاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة مدركة لاجلها تعلقت
العاشقية به وفي المعشوق تلك الهيئة التي تعلق بها ادراك العاشق لاجلها تعلقت المعشوقية به او موجود في
احد الطرفين كما في العالم فان في العالم هيئة ادراكية لاجلها صار عالما بالمعلوم ولا حاجة في المعلوم الى امر
زائد لتعلق العلم به او لا باعتبار امر زائد في شيء من الطرفين كاليمين والشمال فانهما متضايفان لا لاجل قيام صفة
زائدة بشيء منهما المبحث الرابع في الجنس الرابع من اجناس العرض على ما قال الرابع الاين وفيه مسائل الاولى
في مفهومه واشار اليه بقوله وهو النسبة الى المكان قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء واما الاين فانه نسبة

المتمكن الى المكان الذي هو فيه وحقيقته كون الشيء في مكانه وقد علم فيما سلف انه كيف يتبين المضاف وهو جنس لانواع
فان الكون فوق اين والكون تحت اين والكون في الهواء اين وفي الماء اين ومن الاين ما هو حقيقي اولي وهو كون
الشيء في مكانه الحقيقي له ومنه ما هو ثان غير حقيقي مثل كون الشيء في المكان الثاني الغير الحقيقي كقولهم في السماء وفي الملأ
ولا يكون جسمان موصوفين باين واحد بالعدد والاين اولي حقيقي ويكونان موصوفين باين واحد بالعدد والاين
ثان غير حقيقي لجسمين يكونان في السوق معا ومن الاين ما يكون ماخوذا بذاته ككون النار فوق على انه في
باطن سطح السماء ومنه ما هو عارض ككون الحجر في الهواء وربما كان في الاين اضافة ككون الهواء فوق بالقياس
الى الماء لانه في مكان هو اقرب الى فوق من مكان الماء والاين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي كالكون
في الهواء ومنه شخصي ككون هذا الشيء في هذا الوقت في الهواء وهو مكان ثان او مثل كون هذا الجسم في هذا المكان
الحقيقي المشار اليه انتهى المسألة الثانية في تقسيم الاين الى اقسامه الاربعة عند المتكلمين على ما قال وانواعه
اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اعلم ان المتكلمين يعبرون عن الاين
بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية والجمهور منهم على ان المقتضي للحصول
في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به وزعم قوم منهم وهم مثبتو الحال ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة
قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي علة الحصول بالكون وبالجملة قد حصروا الكون
في اربعة انواع لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث
يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين
بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة و
ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون فالحركة حصول اول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز
اول واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا حصول في حيز ثان
وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يعدم المتحرك في ان انقطاع الحركة واما الخروج عن الحيز الاول فهو نفس الحصول الاول

في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي فهو ايضا حركة وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه
دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ثم الاجتماع لا يتصور الا على وجه واحد و
الافتراق يتصور على وجوه متفاوتة في القرب والبعد حتى ينتهي غاية القرب الى المجاورة التي هي الاجتماع ومن اسمائها
المماسة ايضا على ما يراه الاستاد ابو اسحق وهو اقرب الى الصواب مما ذكره الاشعري والمعتزلة من ان المماسة غير
المجاورة بل امر يتبعها ويحدث عقيبها كذا في شرح المقاصد ثم ان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى
جوهر آخر فاما ان يكن مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او في حيز آخر ليس بحاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بالحصول اصلا
فلذا ذهب بعضهم الى عدم الانحصار في الاربعة لجواز ان يفرض ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه
جوهرا آخر فكونه في اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق واجاب عنه ابو هاشم و
اتباعه بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز للكون كل منهما موجبا لاختصاص الجوهر بذلك
الحيز وهو اخص صفاتهما وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه واليه يؤول ما قال
الاستاد ابو اسحق انه سكون في حكم الحركة حيث لم يسبق بالحصول آخر في ذلك الحيز والآمدي منع كون في ذلك
الاشتراك اخص صفاتهما فلا يوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات وبالجملة فهو لا لم يعتبروا
في السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز
المتعاقبة ومنهم من التزم ذلك ثم على هذا الاتم ما ذكر في طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان اتصل الحصول في
حيز آخر فحركة والا فسكون ويرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز
آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا فالاولى على ما في شرح المقاصد ان يقال ان اتصل الحصول
سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون او يقال انه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل
في السكون الكون في اول زمان الحدوث ويخرج الاكوان المتلاحقة في الاحياز المتلاحقة اعني الاكوان التي هي اجزاء
الحركة فلا يكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول في الحيز

من غير اعتبار قيد يميزه عن اجزاء الحركة اللهم الا ان يميز ذلك على ان الكون الاول في الحيز الثاني مماثل للكون
الثاني فيه وهو سكون وفاقا وبحيث الزاما لمن يقول بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول فكذا في
الحيز الثاني فالتزم القاضي ذلك وذهب الى ان الكون الاول في الحيز الثاني وهو الدخول فيه سكون ويبني على ذلك
ان كل حركة سكون من حيث انها دخول في حيز وليس كل سكون حركة كالكون الثاني ثم انهم اختلفوا في الجوهر
المتوسط الباطن من الجسم المتحرك فقيل انه متحرك والا كان ساكنا ولزم انفكاكه عن الاجزاء الظاهرة وهي متحركة
بالاتفاق ولانه داخل في الكل والكل داخل في حيز الكل فهو داخل في حيز الكل وقد خرج بخروج الكل عن حيزه
بتمامه فيكون متحركا وقيل غير متحرك اذ حيزه الجواهر المحيطة به وانه لم يفارقها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا
وكذلك اختلفوا في المستقر في السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط وقيل متحرك وكيف لا وانه
اولى بالحركة من الجوهر المتوسط اذ هو يفارق بعض السطح المحيط به من الجواهر الهوائية المحيطة به والنزاع لفظي يعود الى
تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان كل من المتوسط والمستقر متحركا وان فسر بما اعتمد عليه ثقل المتحيز كما هو المتعارف
عند الجمهور لم يكن شيء منهما بمتحرك المسئلة الثالثة في تعريف الحركة قدم ما عرفها به الحكماء ثم اردفه بتعريف
المتكلمين فقال والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة بيانه ما قال الشيخ في طبيعيات الشفا ان
الموجودات بعضها بالفعل من كل وجه وبعضها من جهة بالفعل من جهة بالقوة ويستحيل ان يكون شيء من الاشياء بالقوة
من كل جهة لا ذات له بالفعل البتة لسلمه او ليوضح وضحا مع قرب تناول الوقوف عليه ثم من شأن كل ذي قوة ان
يخرج منها الى الفعل المقابل لها وما امتنع الخروج اليه بالفعل فلا قوة عليه والخروج الى الفعل عن القوة قد يكون دفعة
وقد يكون لا دفعة وهو اعم من الامرين جميعا وهو عام واعم امر يعرض لجميع المقولات فانه لا مقولة الا وفيها
خروج عن قوة الى فعل لها اما في الجوهر فكخروج الانسان الى الفعل بعد كونه بالقوة وفي الكم فكخروج النامي الى
الفعل عن القوة وفي الكيف فكخروج السواد الى الفعل عن القوة وفي الاين فكالحصول فوق بالفعل بعد القوة وفي
متى فكخروج الغد الى الفعل عن القوة وفي الوضع فكخروج المنتصب الى الفعل عن القوة وكذلك في الجدة كخروج الى ان يكون

متنعلا او متسلحا وكذلك في الفعل والانفعال لكن المعنى المتصالح عليه عند القدماء في استعمال لفظ الحركة ليس هو
يشترك فيه جميع اصناف هذه الخروجات عن القوة الى الفعل بل ما كان خروجا لا دفعة بل متدرجا وهذا ليس حاله
الا في مقولات معدودة مثلا كما لكيف فان ذا الكيف بالقوة يجوز ان يتوجه الى الفعل يسيرا يسيرا الى ان ينتهي
اليه وكذلك ذو الكم بالقوة ونحن سنبين من بعد ان اي المقولات يجوز ان تقع فيه ذلك ولولا ان الزمان
مما يضطر في تحديده الى ان يوخذ الحركة في حده لان الاتصال والتدريج قد يوخذ الزمان في حدهما والدفعة
فانها قد يوخذ الآن في حدها فيقال هو ما يكون في آن والآن يوخذ الزمان في حده لانه طرفه والحركة يوخذ
الزمان في حدها لسهل علينا ان نقول ان الحركة خروج عن القوة الى الفعل في الزمان او على الاتصال او لا دفعة
لكن جميع هذه الرسوم تتضمن بيانا دوريا خفيا فاضطر معلمنا الصناعة الى ان سلك في ذلك نهجا آخر فنظر الى
حال المتحرك عندما يكون متحركا في نفسه ونظر في النحو من الوجود الذي يخص الحركة في نفسها فوجد الحركة كمالا
وفعلا اذ كونا بالفعل اذ كان بازائها قوة اذ الشيء قد يكون متحركا بالقوة وقد يكون متحركا بالفعل والكمال
وفعل وكمال هو الحركة فالحركة تشارك ساير الكمالات من هذه الجهة ويفارق ساير الكمالات من جهة ان ساير
الكمالات اذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يكن بعد فيه مما يتعلق بذلك الفعل شيء بالقوة فان الاسود اذا
صار بالفعل متحركا اسود لم يبق بالقوة اسود من جملة الاسود الذي له والمربع اذا صار بالفعل مربعا لم يبق
بالقوة مربعا من جملة المربع الذي له والمتحرك اذا صار بالفعل متحركا فيظن انه يكون بعد بالقوة متحركا من جملة الحركة
المتصلة هو بها متحرك ويوجد ايضا بالقوة شيء آخر غير انه متحرك فان ذات المتحرك ما لم يكن بالقوة شيئا
ما يتحرك اليه وانه بالحركة تصل اليه فانه لا يكون حاله وقياسه الى الحركة الى ذلك الشيء الذي هو له بالقوة كما
كان قبل الحركة فانه في حال السكون قبل الحركة يكون هو وذلك الشيء بالقوة المطلقة بل الحيز ذا قوتين احدهما على
الامر والاخرى على التوجه اليه فيكون له في ذلك الوقت كمالان واعليهما قوتان ثم يحصل له كمال احد القوتين ويكون
قد بقي بعد بالقوة في ذلك الشيء هو المقصود بالقوتين في كليهما وان كان احدهما حصل بالفعل الذي هو احد الكمالين

واولهما فهو بعد لم تبرأ عما هو بالقوة في الامرين جميعا احدهما التوجه اليه بالحركة والآخر في الحركة فاذن الحركة
في ظاهر الامر لا تحصل لجسم الا بعد قوتين ثابتة فيكون الحركة من الكمال الاول لما بالقوة لا من كل جهة فانه يمكن ان
يكون لما بالقوة كمال آخر كالكمال انسانية او فرسية ولا تتعلق ذلك بكونه بالقوة بما هو بالقوة وكيف تتعلق
وهو لا يبقى في القوة ما دامت موجودة ولا الكمال اذا حصل فالحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة
انتهى كلام الشيخ ومحصله ان قدماء الفلاسفة كانوا ارادوا ان الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة اولا و
الثاني هو المسمى بالحركة فعرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا او لا دفعة او بالتدريج فالكل
واحدة من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة لكن ارسطاطاليس لما راى ان ذلك التعريف يتضمن
الدور لان معنى يسيرا يسيرا هو التدريج والتدريج هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور
الآن وكذا تصور الا دفعة متوقف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الآن وتصور الآن يتوقف على
تصور الزمان لانه طرفه والزمان هو مقدار الحركة فيلزم الدور عدل عن تعريف القدماء وعرفها بانها كمال اول لما
هو بالقوة من حيث هو بالقوة وبيان هذا الحد هو ان الحركة في نفسها كمال لان الكمال ما يكون في الشيء بالقوة
ثم تخرج الى الفعل والحركة كذلك وهي تشارك ساير الكمالات من هذه الجهة وتمتاز عنها من وجهين احدهما ان ساير الكمالات
اذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يكن فيه بعد ما يتعلق بذلك الفعل شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار
اسود بالفعل لم يبق بالقوة اسود من جملة الاسود الذي هو بخلاف الحركة فانه اذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي
بعد فيه مما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة فان المتحرك بالقوة اذا صار متحركا بالفعل بقي بعد متحركا بالقوة من
جملة الحركة المتصلة التي هو بها متحرك بالفعل وثانيهما ان ساير الكمالات اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء آخر
بالقوة يكون تلك الكمالات متادية اليه بخلاف الحركة فانها اذا حصلت بالفعل يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك
الحركة متادية اليه فالحركة حال حصولها بالفعل متعلق بقوتين احديهما قوة الباقية منها بعد والثانية قوة الامر المتادي
اليه وكل من الحركة وذلك الامر كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال اول وذلك الامر كمال ثان وعند الحركة بالفعل يكون كلا

الكمالين

الكمالين بالقوة كما عرفت فقيد الاولية في الكمال انما هو لاخراج الكمال الثاني منهما وقيد من جهة ما هو بالقوة لاحتراز
عن الكمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من
جهة ما هو بالقوة بل كمال له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او من جهة انه بالفعل هذا ونقل الامام الرازي عن
بعض الفضلاء جوابا عن لزوم الدور المذكور وارتضاه هو ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا
تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور
فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا
هذه الامور هذا ثم انه اعترض على تعريف ارسطو بان ماهية الحركة وان لم تكن بديهية واضحة عند العقل لكن لا
خفاء في ان ما ذكر في هذا التعريف ليس باوضح منها بل اخفى وبانه لا يصدق على الحركة المستديرة اذ لا منتهى لها
بالفعل فلا يتحقق كمال اول وثان واجيب بان هذا ليس تعريفا لقصد به تمييزها عما عداها او تحصيل صورتها عند
العقل بل هو تحقيق وتبيين للمعنى المسمى بالحركة فلا يضره كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة ولا كون الكمال
الاول والثاني في بعض اقسام الحركة اعني المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار المطابقين لما في نفس الامر دون
الفعل والحقيقة وذلك لان كل نقطة يفرض في حال الجسم المتحرك بالاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها توجه
فيكون كمالا اولا ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا وفيه ان مثل ذلك يمكن ان يقال في توجيه
تعريف القدماء ايضا فلا يضره اشتماله على ما يتوقف تصوره على تصور الحركة بل الحق ان كلا التعريفين انما هو
لافادة تصور ماهية الحركة وكون تصور ما ذكر في تعريف ارسطو اخفى من تصور ماهية الحركة ممنوع فان جميع ذلك
امور صناعية قد بين مفهوماتها في الصناعة فلا يضره خفاؤها عند من لم يحصل الصناعة او حصول الجسم في
مكان بعد حصوله في مكان آخر هذا هو تعريف المتكلمين وقد عرفت تحقيق ذلك المسألة الرابعة
في ان الحركة موجودة في الخارج اعلم ان لفظ الحركة بحسب المفهوم المذكور اسم لمعنيين الاول كيفية يكون بها الجسم
متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون في حيز آنين بل يكون كل آن في حيز آخر وبعبارة اخرى كون الجسم بحيث اي حد من

حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل ان الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبعبارة اخرى كون الجسم فيما بين
المبدأ والمنتهى بحيث اي حد يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به ويسمى هذا المعنى من معنيي الحركة
الحركة بمعنى التوسط وهي بهذا المعنى موجودة في الخارج لا محالة على ما قال وجودها ضروري فان العقل
يحكم بمعونة الحس بان المتحرك حين كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى كيفية مخصوصة ليست ثابتة له حين كونه في المبدأ و
لا حين كونه في المنتهى وتلك الكيفية مستمرة له من اول المسافة الى منتهاها لكن يختلف نسب المتحرك بسببها الى حدود
المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها يفعل في
الخيال امرا ممتدا غير قار فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحد الثاني في الخيال قبل ان يزول عنه نسبته الى الاول
تخيل امرا ممتدا منطبقا على المسافة التي بين الحدين كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس
المشترك في خط او دائرة وهذا الامر الممتد هو ثاني معنيي الحركة ويسمى الحركة بمعنى القطع وهي بهذا المعنى لا
وجود لها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بهذا المعنى بتمامها واذا وصل فقد
انقطعت قال في شرح المواقف فان قلت اذا وصل المتحرك الى المنتهى فالحركة انقضت حال الوصول لانها
وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من اجزائه قلت حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول
لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما يحصل في الجزء الثاني لامتناع ان يكون الموجود عين
المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم
بالموجود وكذلك ويكون كل واحد منها موجودا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج انتهى و
قال الشيخ في طبيعيات الشفاء مما يجب ان يعلم في هذا الموضع ان الحركة اذا حصل من امرها ما يجب ان يفهم
كان مفهومها اسما لمعنيين احدهما لا يجوز ان يحصل بالفعل قائما في الاعيان والآخر يجوز ان يحصل في الاعيان
فان الحركة ان عني بها الامر المتصل المعقول للمتحرك بين المبدأ والمنتهى فذلك لا يحصل البتة للمتحرك وهو بين المبدأ
والمنتهى بل انما يظن انه قد حصل نحوا من الحصول اذا كان المتحرك عند المنتهى وهناك يكون هذا المتصل المعقول

قد بطل

قد بطل من حيث الوجود فكيف يكون له حصول حقيقي في الوجود بل هذا الامر بالحقيقة مما لا ذات له قائمة في
الاعيان وانما يرتسم في الخيال لان صورته قائمة في الذهن بسبب نسبة المتحرك الى مكانين مكان تركه ومكان ادركه
اذ يرتسم في الخيال لان صورة المتحرك وله حصول في مكان وقرب وبعد من الاجسام يكون قد انطبع فيه ثم يلحقها
من جهة الحس صورة اخرى لحصول له آخر في مكان آخر وقرب وبعد آخرين فيشعر بالصورتين معا على انهما صورة واحدة
لحركة ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود معا
ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم واما المعنى الموجود بالفعل الذي بالحري ان يكون الاسم واقعا عليه وان يكون
الحركة التي توجد في المتحرك فهي حالة المتوسط حين يكون ليس في الطرف الاول من المسافة ولم يحصل عند الغاية بل هو
في حد متوسط بحيث ليس يوجد في وقت ولا في آن من الآنات التي تقع في مدة خروجه الى الفعل حاصلا في ذلك الحد
فيكون حصوله في ان وقت فرضته قاطعا للمسافة لا هو بعد في القطع وهذا هو صورة الحركة الموجودة في المتحرك و
هو توسط بين المبدأ المفروض والنهاية بحيث اي حد يفرض فيه لا يوجد قبله ولا بعده فيه لا كحد الطرفين فهذا التوسط
هو صورة الحركة وهو صفة واحدة يلزم المتحرك ولا يتغير البتة ما دام متحركا نعم قد يتغير حدود التوسط بالفرض
وليس المتحرك متوسطا لانه في حد دون حد بل هو متوسط لانه بالصفة المذكورة وهو انه بحيث اي حد يفرض لا يكون
قبله ولا بعده فيه وكونه بهذه الصفة امر واحد يلزمه دائما في اي حد كان ليس يوصف بذلك في حد دون حد
وهذا بالحقيقة هو الكمال الاول واما اذا قطع فذلك الحصول هو الكمال الثاني وهذه الصورة توجد في المتحرك
وهو في ان لانه يصح ان يقال له في كل ان يفرض انه في حد وسط لم يكن قبله فيه ولا بعده يكون فيه الذي يقال
من ان كل حركة ففي زمان فانما يعني بالحركة الحالة التي للشيء بين مبدأ ومنتهى وصل اليه فيقف عنده او لا يقف
عنده فتلك الحالة الممتدة في زمان وهذه الحالة وجودها على سبيل وجود الامور في الماضي وبيانها يوجب اخلال
الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في ان من الماضي كان حاضرا ولا كذلك هذا فيكون هذه الحركة بمعنى
القطع واما ان يعني بالحركة الكمال الاول الذي ذكرناه فيكون كونه في زمان لا على انه يلزم مطابقة الزمان

بل علة انه لا يخلو من حصول قطع فذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان لانه كان ثابتا في كل آن
من ذلك الزمان مستمرا فيه انتهى كلام الشيخ وههنا شبهة مشهورة تقريرها ان الحركة الموجودة ليست هي التوسط
المطلق بين المبدأ والمنتهى لكونه كليا ولا التوسط الجزئي الواحد اعني الحصول في حد معين والا لم يكن متحركا بل ساكنا
ولا التوسطات الجزئية المتعددة اعني الحصول في حد معين بعد الحصول في حد آخر كذلك والا فان لم يكن تلك
الحصولات متعاقبة متجاورة لزم انقطاع الحركة بتخلل واحد من تلك الحصولات فلا يكون الحركة من المبدأ الى المنتهى حركة
واحدة بل حركات متعددة بين كل حركتين منها سكون وان تعاقبت وتجاورت لزم تتالي الآنات وتركب المسافة
مما لا يتجزى وقد مر بطلانه واجاب عنها الامام الرازي بان الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر موجود في الآن مستمر
باستمرار الزمان ويصير واحدا بالشخص بوحدة الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاذا فرضت للمسافة حدود معينة
فعند وصول المتحرك اليها يعرض لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط وصيرورته حصولا
في ذلك الوسط امر زائد على ذاته الشخصية وهي باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد الى حد آخر وانما يزول عارض
من عوارضها وليس الحصول في الوسط امرا كليا يكون له كثرة عددية لان ذلك انما يكون اذا كان في المسافة
كثرة عددية حتى يقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك وليس كذلك لان المسافة متصل
واحد لا اجزاء لها بالفعل فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع والزمان لا يكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض
الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك لان المعتبر في الكلية امكان فرض الجزئيات لا فرض الاجزاء وهو غير ممكن
ههنا قال قدس سره انا عندي في هذا الموضع المشكل العسير كما نقل عنه في شرح المقاصد تحقيق وذلك في الشفاء حيث
قال فان قال قائل ان الكون في المكان لم يكن قبله ولا بعده فيه وكذلك الاضافة الى هذا الكون والامر الذي
يجعلونه انما هو امر كلي معقول وليس بموجود بالفعل بل انما الموجود بالفعل الكون في هذا المكان ولم يكن قبله
ولا بعده فيه والامر الكلي انما يثبت بانتحاء حد ولا يخص شيئا واحدا موجودا بعينه كما اتفق عليه اهل الصناعة فنقول
اما الكون في المكان من حيث يقال على ممكنات كثيرة فلا شك انه كلي فيه على ما قد وصفه الامام حيث يقال على

متمكن

متمكن واحد ولكن لا معانقا للامر فيه مشكل فانه لا بعد ان يكون معنى جنسي يقال على موضوع واحد فرد وقتين ويكون ثم شي
واحد بعينه مثل الجسم الابيض اذا اسود فان الجسم اذا كان اسود فقد كان فيه سواد فكان السواد لونا وكان
اللون كالجزء من السواد مثلا وتخصيص ما قارنه كان سوادا واقلب ابيض فلا يمكننا ان نقول ان ذات الشي الذي كان
عرض له مقارنة التخصيص باقية وقارنه تخصيص آخر مثل الخشبة موجودة في بيت على تخصيص انها جزء حائط ثم صارت
هي بعينها جزء سقف ولها اضافة اخرى وتخصيص آخر انه جزء سقف فان ذلك ليس كذلك بل مثله مثل ان يعدم الحائط
والخشبة التي فيه ثم يحدث في البيت حائط وفيه خشبة اخرى مثل تلك الخشبة وذلك لان السواد لا تبطل فصله وتبقى
حصته من طبيعة الجنس التي كانت مقارنة له بعينها والا فليس يفصل منوع بل هو عارض لا منوع فقد علم هذا في موضع
آخر فاذا كان الامر على هذا فلينظر هل حكم الكون في المكان الموجود في المتمكن تارة مقارنا لتخصيص انه في هذا المكان
وتارة مقارنا لتخصيص في مكان آخر حكم اللون او ليس كذلك بل حكمه حكم حرارة تارة يفعل في هذا وتارة في هذا او
رطوبة تارة ينفعل عن هذا وتارة عن ذلك وهي واحدة بعينها او عرض آخر من الاعراض تبقى واحدة بعينه ويلحقه
تخصيص بعد تخصيص فنقول اولا ان هذا التخصيص بهذا او بذلك في امر المكان ليس امرا موجودا بالفعل بعينه
كما يظهر لك بعد اذ المتصل لا اجزاء له بالفعل بل عرض ان يجز الاسباب تقسيم المسافة فيجعلها بالفعل مسافات
على احد انواع القسمة وما بين حدود وتلك القسمة ايضا مسافات لا يشتمل عليها ان وحركة على النحو الذي قلنا انها
يكون في آن بل الحركة التي على نحو القطع ويكون الزمان مطابقا لها ولا يكون المعنى الذي سميناه آنا متكثرا فيها بالفعل
لان ذلك لا يتكثر بالفعل الا بتكثر المسافة بالفعل واذا لم يكن متكثرا بالفعل وكانت الحركة على الموضوع الواحد
اعني المسافة موجودة لم يكن كثيرة بالعدد وكانت بالضرورة واحدة بالعدد ولم يكن على النمط الذي يكون عليه
الحال في اللون ووجوده في الموضوع في حال سواده وفي حال بياضه وحال النسبة التي تخص كل الى الموضوع بالفعل
لان الحركة لا توجب بالفعل انفصالا بل يستمر الاتصال استمرارا لا يجب معه تغير هذه الحال بالقياس الى الموضوع حتى يعدم
منه امر ثابت بالشخص فانه انما يختلف النسبة بالفعل الى المختلف بالفعل وانما تكثر الواحد بالفعل بتكثير من قبل النسبة اذا

او كانت متكثرة بالفعل فاذا كانت المسافة واحدة بالاتصال لا اختلاف فيها لم يختلف اليها نسبة فلم يختلف
بسبب ذلك عدد من واحد ثم بعد ذلك اذا عرض للمسافة قسمة ما واختلاف ولم يكن ذلك مما يتعلق بالحركة والحركة
تتعلق به فلا احدهما موجب للاخر ولا موجبه كانت الاجنبية التي يعرض له غير متكثرة لا بالذات بل بالعرض ومن طريق نسبة
الواحد الى الكثير وكثير خارجة غير داخلة في ذات الشيء وبالجملة لا تكون هذه الحال حال اللون الذي هو بالحقيقة لا بالقياس
الى امر خارج يختلف بمقارنة فصل السواد والبياض ولا كون المتحرك في المكان مطلقا يصير كثيرا بكونه في هذا المكان
وذلك المكان لانه ليس في مسافة الحركة انفصال بالفعل ومكان معين ومكان آخر لجواز ان يكون الكون في المكان مطلقا
جنسيا او نوعيا متنوعا ويتشخص بسبب نسبته الى الامكنة كثيرة بالفعل انتهى كلام الشفا المسئلة الخامسة في ذكر
الامور التي تتعلق بها الحركة على ما قال ويتوقف الحركة على المتقابلين اي ابتداء ما منه الحركة وما اليه اي المبدأ و
المنتهى لامتناع اجتماعهما بالقياس الى الحركة الواحدة والعلتين اي القابلية وهي الموضوع والفاعلة والمنسوب اليه
اي المقولة التي يقع فيها الحركة والمقدار اي الزمان فهذه امور ستة لا يمكن تحقق الحركة بدون شيء منها وهذا هو المراد من
التوقف والاظهر عدم التوقف على بعضها كالزمان بل هو متوقف على الحركة لكونه مقدارا لها وكذا المنتهى فانه
قد يكون متاخرا في الوجود عن الحركة كالبياض في حركة الابيضاض ولذلك قال الشيخ في الشفا ان الحركة تتعلق بامور ستة
على ما اشرنا اليه اما تعلق الحركة بالعلة القابلية والفاعلية فظاهر لكونها عرضا وهو قسم من الممكن وكذا تعلقها بما فيه الحركة
اذ لا بد لها من مسافة او ما يجري مجراها واما تعلقها بالزمان فلكونها امرا غير قار ومستلزما له فلا بد له من زمان يطابقه
واما تعلقها بما منه وما اليه ولا حال القوة التي قبل الحالين وهي الحالة الاولى تركها والتوجه الى الحالة الثانية
ثم قال وربما كان ما منه وما اليه مما يثبت الحصول فيهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون وربما لم يكن الحصول فيه الا
فرضا كان حده بالفعل الا انا كما للفلك فان في حركته ترك مبدأ وتوجها الى غاية لكن لا وقوف له عند احدهما ثم اورد
سؤالا وهو ان الحد في المتصل على مذهبكم ليست موجودة بالفعل بل بالقوة وانما يصير بالفعل باحد اسباب كقطع
او فرض او مماسة او موازاة فما لم يكن احد هذه الاسباب بالفعل لم يكن مبدأ ومنتهى وما لم يكن مبدأ ومنتهى لا يكون حركة

كالفلك ما لم يكن له سبب محدد لا يكون متحركا هذا ثم اجاب بان المبدأ والمنتهى يكون للمتحرك بضرب فعل وضرب
قوة والقوة يكون على وجه قريب من الفعل ووجه بعيد منه مثال القريب ان يفرض للمتحرك حال ما يتحرك حد وقد وصل
اليه في ان يفرضه فيكون ذلك له وفي نفسه بالقوة وانما يصير بالفعل حدا لحصول الفرض بالفعل ومع ذلك لا يقف
بل يستمر ومثال البعيد حد مستقبل لا يمكن من حيث هو حد حركة ان يجعل بالفعل حد حركة بالفعل بفرض او بسبب محدد
بالفعل بل يحتاج ان يستوفي المسافة التي حتى يصير بحيث يمكنك ان يفرضه مبدأ او منتهى فكل حركة من حركات الفلك
يشير اليها في وقت معين وتحصيلها فانها يعرض لها ذلك فتارة يفرض المبدأ والمنتهى متباينين اي نقطتين مختلفتين هما
حدا ذلك المفروض من الحركة في ذلك الوقت الذي يعينه وتارة يكون نقطة واحدة هي بعينها مبدأ ومنتهى اما المبدأ
فلان الحركة منها واما المنتهى فلان الحركة اليها فالحركة المكانية او الوضعية تعلقها بالمبدأ والمنتهى هو انك اذا عينت
حركة ومسافة بعينها مع ذلك مبدأ او منتهى والمتحرك المكاني او الوضعي تعلقه بالمبدأ والمنتهى هو ان يكون ذلك له بالفعل
او بالقوة القريبة من الفعل وذلك على اي وجه كان منها جاز فانا لم نشترط الوجه المعين فيه منها وبالجملة فان
الحركة تتعلق بالمبدأ والمنتهى على هذه الصورة والشرط لا من حيث هما بالفعل فما منه الحركة وما اليه قد
يتحدان محلا بان يكون محل المبدأ بعينه محل المنتهى كما في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير
يكون مبدأ للحركة ومنتهى لها ايضا فان الحركة منها بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا اي يكونان متضادين
بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يتضادان عرضا اي يكونان متضادين
بالعرض كما في الحركة من المركز الى المحيط فان ذات كل من المبدأ والمنتهى نقطة وليس بين النقط من حيث نقط تضاد بالذات
بل التضاد الذي بين المبدأ والمنتهى هناك تضاد بالعرض اعني بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما كون احديهما
غاية البعد من المحيط وثانيهما كون الاخرى غاية القرب منه وكما اذا كانا متحدين محلا كما في الحركة المستديرة فانهما متضادان
لا بالذات بل بواسطة عروض وصفين هما البداية والنهاية قال الشيخ وربما كان ما منه وما اليه ضدين وربما كانا بين
الضدين لكن الواحد اقرب من ضد والاخر من ضد آخر وربما لم يكونا ضدين ولا بين ضدين ولكن كانا من جملة امور لها نسبة الى

الاضداد وامور متقابلة بوجه ما فلا يجتمع معا كالاحوال التي للفلك فانه لا تضاد في حركة من الفلك لكنها لا يجتمعان معا ولكل منهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما يقال لان له فان المبدأ قد يقال بالقياس الى ذي المبدأ والمنتهى بالقياس الى ذي المنتهى وهما غير المبدأ وذي المبدأ وكذا المنتهى وذو المنتهى متقابلان تقابل التضايف كما مر وثانيهما اعتبار كل منهما بالنظر الى الآخر فان المبدأ قد يقال بالقياس الى المنتهى وكذا المنتهى بالقياس الى المبدأ وهذا الاعتبار قد ذكرهما قبل ذلك بقوله قد يتحدان محلا وقد يتضادان فاما وعرضا فلذلك لم يذكر هذا الاعتبار هنا واما كونهما متضادين على ما مر فلانهما متقابلان وليسا بمتضايفين فانه ليس كل من تعقل مبدأ الحركة تعقل منتهاها وبالعكس وليس احدهما سلبا للآخر ولا عدم ملكة له فبقي تقابل التضاد ولو اتحدت العلتان قد عرفت وجه احتياج الحركة الى العلتين القابلية والفاعلية والمطلوب هاهنا انه لا يمكن ان يكون القابل للحركة بعينه هو الفاعل لها واستدل عليه بوجهين الاول انه لا شك ان القابل للحركة المكانية والوضعية انما هو الجسم بمعنى الصورة اعني الجوهر القابل للابعاد لانه هو المالي للمكان المقتضي للوضع بالذات وسايره ما يتبعه من المادة والصور والهيات متصف بالتحيز والوضع بالتبع وبالعرض فاذا كان المقتضي للتحيز والوضع بالذات هو الصورة الجسمية كان الموصوف بالانتقال عن الحيز والوضع ايضا بالذات هو الصورة الجسمية فيكون القابل للحركة هو الصورة الجسمية فلو كان فاعل الحركة ايضا هو الجسم بهذا المعنى وهو امر مستمر باق لاتحد فاذا صار علة لجزء من الحركة الذي هو ايضا حركة لزم بقاء ذلك الجزء ودوامه بدوام علته وما دام هذا الجزء باقيا لا يجوز ان يوجد الجزء الآخر لامتناع اجتماع اجزاء الحركة في الوجود فلا يتحقق الحركة بتمامها بل يكون منتفية لا تحد وسواء في ذلك الحركة بمعنى القطع والتوسط فان الحركة التوسطية وان كانت مستمرة بحسب الذات لكنها متجددة بحسب النسب الى حدود المسافة وكيف وهي الراسمة للحركة القطعية والى هذا الوجه اشار بقوله انتفى المعلول الثاني انه لو كان الجسم بالمعنى المذكور الذي هو القابل للحركة فاعلا لها ايضا وهو واحد في جميع الاجسام لكون الصورة الجسمية طبيعة نوعية على ما مر غير مرة لعمت الحركة جميع الاجسام في جميع الاحوال والتالي باطل للضرورة بيان

الملازمة وجوب وجود المعلول حيث وجدت العلة التامة على ما هو المفروض من كون الجسم بما هو جسم علة للحركة والى هذا الوجه اشار بقوله وعم اي المعلول فان قيل كلا الوجهين منتقض بالطبيعة التي هي الفاعلة للحركات الطبيعية اما الاول فلان الطبيعة امر مستمر باق كالجسمية واما الثاني فلانها موجودة في الاجسام كلها ايضا فلو جاز كون الطبيعة علة للحركة فليجز كون الجسمية ايضا علة لها وان لم يجز كون الجسمية علة لها لم يجز كون الطبيعة ايضا علة لها قلنا الجواب عن الاول ان الطبيعة وان كانت امرا مستمرا لكنها ليست بذاتها علة للحركة بل عند كونها بحال من الاحوال كالخروج عن الحيز الطبيعي مثلا وعن الثاني انها وان كانت موجودة في جميع الاجسام لكنها مختلفة فيها بخلاف الجسمية على ما مر وهذا معنى قوله بخلاف الطبيعة المختلفة اشارة الى الجواب عن الثاني المستلزمة للحركة في حال اشارة الى الجواب عن الاول فان قلت فليكن الجسمية ايضا مقتضية بحال كالطبيعة قلت فيلزم خلاف الفرض اذ المفروض كون الجسمية بما هي جسمية علة للحركة على ما اشرنا اليه والا فلا نمنع جوازه كيف وكون الجسمية مع الطبيعة حال من احوالها قال الشيخ في الشفاء واما تعلقها اي الحركة بالمحرك فلان الحركة اما ان يكون للمتحرك عن ذاته من حيث هو جسم طبيعي او يكون صادرة عن سبب ولو كان الحركة لذاته لا بسبب اصلا لكانت الحركة لا يعدم البتة ما دام ذات الجسم الطبيعي المتحرك بها موجودة لكن الحركة تعدم عن كثير من الاجسام وذاته موجودة ولو كانت ذات المتحرك سببا للحركة حتى يكون محركا ومتحركا لكانت الحركة تجب عن ذاته لكن لا تجب عن ذاته اذ يوجد ذات الجسم الطبيعي وهو غير متحرك فان وجد جسم طبيعي يتحرك دايما فهو بصفة له زايدة على جسمية الطبيعة اما فيه ان كانت الحركة ليست من خارج وبالجملة لا يجوز ان يكون ذات الشيء سببا لحركته فانه لا يكون شيء واحد محركا ومتحركا الا ان يكون محركا بصورته ومتحركا بموضوعه او محركا وهو ماخوذ مع شيء ومتحركا وهو ماخوذ مع شيء ومتحركا وهو ماخوذ مع شيء آخر انتهى كلام الشفاء وهو صريح فيما ذكرنا فان قلت فما حاجة الى اثبات الطبيعة قلت اثبات الطبيعة انما هو لاقتضاء بعض الاجسام حركة مخصوصة وافاعيل مخصصة دون بعض بحيث يجزم بكون المقتضي من مقومات ذلك الجسم لا من عوارضه وجاء ذكره الشيخ ايضا في الشفاء حيث قال

وهذا يبين لك ان الشيء لا يحرك ذاته ان المحرك اذا حرك لم يخل اما ان يحرك لا بان يتحرك واما ان يحرك
بان يتحرك فان كان المحرك يحرك لا بان يتحرك فمحال ان يكون المحرك هو المتحرك بل يكون غيره فان كان يحرك بان
يتحرك وبالحركة التي فيه بالفعل يحرك ومعنى يحرك انه يوجد في شيء متحرك بالقوة حركة بالفعل فيكون انما يخرج شيئا
من القوة الى الفعل بشيء فيه بالفعل وهو الحركة ومحال ان يكون ذلك الشيء فيه بالفعل وهو بعينه فيه بالقوة فيحتاج ان
يكتسبه مثلا ان كان حارا فكيف يسخن نفسه بالحرارة ان كان حارا بالفعل فكيف يكون حارا بالقوة حتى يكتسب من
ذي قبل حرارة من نفسه فيكون بالفعل وبالقوة معا وبالجملة طبيعة الجسمية طبيعة جوهر له طول وعرض وعمق
وهذا القدر مشترك فيه لا يوجب حركة والا اشتركت فيها نفسها فان زيد على هذا القدر معنى آخر حتى يلزم
الجسم حركة وحتى يكون جوهرا ذا طول وعرض وعمق وخاصة اخرى مع المذكور يتحرك بسبب ذلك فيكون فيه مبدأ
حركة زائد على الشرط الذي اذا وجد كان به جسما وان كان من خارج فذلك فيه اظهر انتهى وفيه ايضا دلالة على
ما ذكرنا المسئلة السادسة في ان الحركة في اي مقولة يقع وفي انها لا يقع على ما قال والمنسوب
الى البيان المقولات التي يقع فيها الحركة اربع الكم والكيف والاين والوضع بخلاف باقي المقولات اما
مقولات الجوهر فلما اشار اليه بقوله فان بسائط الجواهر توجد دفعة وكذا يفسد دفعة من غير
تدريج بيان ذلك ما قال الشيخ في طبيعيات الشفا بعد تمهيد ان المراد من وقوع الحركة في مقولة هو ان الجوهر
اي الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر ومن صنف الى صنف بهذه العبارة فان هذه المقولة اي
الجوهر لا يعرض فيها الحركة وذلك لان الطبيعة الجوهرية اذا فسدت تفسد دفعة فلا يوجد بين قوتها الصرفة
وفعلها الصرف كمال متوسط وذلك لان الصورة الجوهرية لا يقبل الاشتداد والتنقص وبين ذلك
في قاطيغورياس بان قبول الاشتداد والتضعف فرع قبول التضاد وهو منتف في الجواهر قال بعد ذكر
خاصية نفي التضاد عن الجواهر ويتبع هذه الخاصية خاصية اخرى وهي ان الجوهر لا يقبل الاشد والاضعف
فان المشتد يشتد عن حالة الى ضد الحالة التي يشتد اليها فلا يزال يخرج عن حالة الضعف والحالتان متقابلتان

متضادتان لا يجتمعان فان كانتا اعراضا كان الاشتداد والضعف في الاعراض وهذا انما يكون
وان كانتا جواهر كان في الجواهر اشتداد وتضاد وقد منع ذلك ثم الضرب من التضاد الذي لم يشتد وفيه
دفعه عن الجواهر بعينه كان باعتبار عدم الاجتماع في المحل دون الموضوع فذلك مما لا يحتمل المصير من بعضها الى
بعض على سبيل الاشتداد والتضعف فليس كل الاضداد يكون الانتقال من بعضها الى البعض على هذه السبيل
بل ربما كان دفعة بل رفع قبول التضاد ورفع التنقص والاشتداد ووضعه لا يوجب وضعه انتهى كلام قاطيغورياس
وبينه في الطبيعيات بان قال لانها اذا قبلت الاشتداد والتنقص لم يخل اما ان يكون الجوهر وهو في وسط
الاشتداد والتنقص يبقى نوعه او لا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية البتة بل انما
تغير عارض للصورة فقط فيكون الذي كان ناقصا فاشتد قد عدم والجوهر لم يعدم فيكون هذا استحالة او
غيرها لا كونا وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فيكون الاشتداد قد فعل جوهرا آخر وكذلك
في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر ويكون الاول قد بطل ويكون بين جوهر وجوهر امكان انواع
جوهرية غير متناهية بالقوة كما في الكيفيات وقد علم ان الامر بخلاف هذا المعنى معلوم بالاستقراء والمشاهدة
ان صورة نوعية اذا فسدت يحدث عقيبها بلا فصل صورة اخرى بالفعل ولا يبقى الجسم زمانا بين الصورتين
بحيث يكون نوعا بالقوة لا بالفعل ثم بين ذلك ببيان برهاني فقال ونقول ايضا فان موضوع الصور
الجوهرية اي المادة لا يقوم بالفعل الا لقبول الصورة وهي في نفسها لا يوجد الا شيئا بالقوة والذات
الغير المحصلة بالفعل يستحيل ان يتحرك من شيء الى شيء فان كانت الحركة الجوهرية موجودة فلها متحرك موجود
وذلك المتحرك يكون له صورة هو بها بالفعل ويكون جوهرا بالفعل ثم قال ولا يمكن ان يقال ان هذا
القول يلزم ايضا على حركة الاستحالة وذلك لان الهيولى محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل و
الصورة اذا وجدت بالفعل حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي من الجوهرين امرا محصلا بالفعل
ليس بالعرض ولا كذلك في الاعراض التي يتوهم بين كيفيتين مثلا فانها مستغن عنها في قوام الموضوع بالفعل

اشد والحاصل ان امتناع ان يكون بين جوهر وجوهر انواع غير متناهية بالقوة انما هو لمنافات كون تلك
الانواع بالقوة لوجوب فعلية الموضوع المتقوم بها بخلاف ان يكون بين كيفية وكيفية مثلا انواع غير
متناهية بالقوة ولعدم تقوم الموضوع بتلك الانواع فلا منافاة بين كونها بالقوة وكون الموضوع
متقوما بالفعل هذا وقد يعلل ذلك بان تلك الصور المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد في اكثر من آن واحد
فقد سكنت الحركة في الصور والا كانت كلها آنية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات وان
وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآنية كانت الحركة منقطعة ثم يدفع النقض بحركة الكيف وغيره
بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا
كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك في الصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشيء
منهما خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا محال بالبديهة قال شارح المواقف وفيه بحث لانه
يلزم ههنا محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له في ذلك الزمان
حركة في الكيف لان الحركة كما ينتفي بانتفاء المتحرك ينتفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم ان لا يكون هناك
الا كيفيات آنية الوجود لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه حركة لم يكن
الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه ثم قال ولا مخلص عن ذلك الا بما مر من ان المتحرك في الكيف مثلا له
فيما بين مبدء حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء المحل
بشخصه لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لمحالها وفيه ان القول بالفرد السيال
الذي ذهب اليه بعضهم من ان الاين منه قار ومنه سيال هو الحركة في الكيف والكم منه قار ومنه سيال هو الحركة في
الكم الى غير ذلك على ما نقل في الشفا قد زيفه الشيخ بان التسود مثلا ليس سواد اشتد بل اشتداد سواد بل
اشتداد الموضوع في سواد مع ذلك لانه لا يخلو اذا فرضنا سوادا اشتد اما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا
وقد عرضت له عند الاشتداد زيادة او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا فمحال ان يقال ان ما قد عدم

178

وبطل هو واشتد فان الموصوف بصفة موجودة يجب ان يكون امرا موجودا ثابت الذات وان كان السواد
ثابت الذات فليس بسيال كما زعموا انها كيفية سيالة بل هو ثابت على الدوام يعرض عليه زيادة لا تثبت
مبلغها بل يكون في كل آن مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد فالاشتداد والسواد وسيلانه
او اشتداد الموضوع في السواد وسيلانه فيه هو الحركة لا السواد المشتد انتهى وقد قيل في دفع النقض بالكيف وغيره ان
تغيرات الجواهر اعني الاجسام بصورها لا يقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن وتغيراتها
بكيفياتها وكمياتها واينها واوضاعها يقع في زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو ان يعتبر
المحل الثابت بالقياس الى حال فيه غير قار متبدل نوعيته او قيس ما يوجد منه في آن الى ما يوجد في آن آخر
بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين المحيطين به ويحد وجميعها على ذلك المحل المتقوم
دونها من حيث هو متجدد وتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوخذ من
حيث منصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ للشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد والمتصرم ولا شك ان مثل
هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذي يتبدل هوية المحل
المتقوم بتبدله وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم بكون
هو هو في الحالين واورد عليه في شرح المقاصد ان تقوم المادة انما هو بصورة ما فعدم الصورة انما
يوجب عدمها لو لم يستعقب حدوث صورة اخرى على انا لا نم تبدل هوية المادة بتبدل الصورة فان الشيخ
صرح بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية اقول
اعتبار تقوم المادة بصورة ما وكذا استحفاظ وحدتها الشخصية بالوحدة النوعية انما هو ليصح كون
المادة امرا بالقوة ولئلا يلزم ان يكون معدوما مطلقا ولا يكفي ذلك في كونها موجودة بالفعل فعلية
مقابلة للقوة وموضوع الحركة لا بد ان يكون موجودا بالفعل فعلية كذلك فانه ان لم يكن موجودا بالفعل كذلك
بل كانت فعلية عين قوته كما في الهيولى لم يكن ذاتا واحدة بل كانت مع كل واحدة من الصور التي يقوم عليها

ذاتا عليحدة مغايرة لها مع اخرى منها فلا يكون لشيء من تلك الذوات المتصلة المختلفة حركة وانتقال من حال
الى اخرى وانما كان فعلية الهيولى في حد ذاتها عين كونها بالقوة لما قال الشيخ في الهيات الشفا جوهر الهيولى
وكونها بالفعل هيولى ليس الا انه جوهر مستعد لكذا والجوهرية التي لها ليس يجعلها بالفعل شيئا من الاشيا بل تعدها
لان يكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع فالاثبات هو انه امر واما انه
ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا
بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصلها انه مستعد لكل شيء فصورتها التي تظن لها انها مستعد قابل فاذن ليس
ههنا حقيقة للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة اخرى يكون بها بالقوة الا ان يطرأ عليها حقيقة من خارج فيصير
بذلك بالفعل ويكون في نفسها وباعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة انتهى ومركباتها
اي مركبات الجواهر ينعدم بعدم اجزائها اي ينعدم كل منها بانعدام جزء من اجزائه وبسائط فلو
تحرك المركب في الجوهرية وكانت ذاته باقية في وسط الاشتداد ولم يقع الحركة في الجوهر بل في حال من احوالها
وان لم يكن ذاته باقية بل كانت قد فسدت وحدث مركب آخر فلا بد لفساده من فساد جزء من اجزائه او
جميع اجزائه دفعة وكل جزء من اجزائه دفعي لما مر فيكون فساد المركب ايض دفعيا فلا حركة ولا انتقال تدريجا
واما المضاف فهو تابع لمعروضه في الاحكام لكونه طبيعة غير مستقلة بمعنى ان مقولة المضاف غير عارضة
للموضوع الا بواسطة عروض مقولة اخرى من مقولات العرض له فكم من معروضها الاولى ومقولات العرض بعضها
مما يقبل الحركة دون بعض فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايض قابلا لها والا فلا قال الشيخ
واما مقولة المضاف فيشبه ان يكون جل الانتقال فيها انما هو من حال الى حال وفيه وان اختلف في بعض المواضع
فيكون التغير الحقيقة اولا واقعا في مقولة اخرى عرضت لها الاضافة ومن شانها ان يعرض مقولات
اخرى ولا يتحقق بذاتها فاذا كانت المقولة مما يقبل الاشد والاضعف عرض الاضافة مثل ذلك فاذا ما كانت
السخونة تقبل الاشد والاضعف كان الاسخن يقبل الاشد والاضعف فيكون موضوع الاضافة يقبل ويلزم ذلك

قبولا اوليا فيكون الحركة في الامر العارض له الاضافة بالذات واولا وللاضافة بالعرض وثانيا انتهى
وكذا متى تابع لمعروضه فانه ايض غير مستقل كالمضاف قال الشيخ في الشفا واما مقولة متى فيشبه ان
يكون الانتقال من متى الى متى امرا واقعا دفعة كالانتقال من سنة الى سنة او من شهر الى شهر او يشبه ان يكون حاله كحال
الاضافة في ان نفس متى لا ينتقل فيه عن شيء الى شيء بل يكون الانتقال الاول في كيف او كم ويكون الزمان لازما لذلك
التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واما ما لا تغير فيه فستعلم انه ليس في الزمان فكيف يكون له حركة فيه انتهى والى الاخير
اعني كون حاله كحال الاضافة يرجع ما قال في النجاة من ان وجود متى للجسم تبع للحركة على ما نقل في المواقف اي
ثبوته للجسم بتوسط الحركة فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى وقال ايض وكيف يكون فيه حركة فان كل حركة
في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر واما الاول اعني كون الانتقال من متى الى متى دفعيا فبيانه ان اجزاء الزمان
متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الان فاذا فرض زمانان كسنتين او شهرين او يومين يشتركان
في ان فيحصل ذلك الان ليسير للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعده يسير له متاه بالقياس الى الزمان
الثاني وذلك الان هو نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال قال شارح المواقف
ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير منقسمة ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان
الانتقال من احدهما الى الآخر تدريجا فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان بينهما زمان كالفجر والمغرب
مثلا فانه يكون تدريجا ايضا لا دفعيا واقول نسبة المكان وهو حد من حدود المسافة في اجزاء المسافة
كنسبة الان في اجزاء الزمان ونسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة كالدار الى الدار والبلد
الى البلد فكما ان الانتقال من زمان الى زمان بينهما ان مشترك دفعي فكذا من بلد الى بلد بينهما حد مشترك دفعي
كما ان الانتقال من مكان الى مكان اعني من حد من المسافة الى حد آخر منها تدريجي لا تحمله لامتناع تجاور الحدود فكذا
الانتقال من ان الى ان تدريجي لامتناع تتالي الانات فلو كان متى نسبة الجسم الى الان فقط كان الاين نسبة
الجسم الى المكان لكان حال الانتقال في متى كحال الانتقال في الاين في كونه تدريجيا لكن متى نسبة الجسم الى الزمان

او الى الان كما سيأتي فباعتبار كونه نسبة الى الزمان يمكن جعل الانتقال من متى الى متى كالانتقال من بلد الى بلد
او من دار الى دار فيه ان كلا منهما فعل لا كالانتقال من مكان الى مكان لكن الاغلب انما هو الاعتبار الاول فلا
يرد ما ذكره قوله الذي ذكره مما رده الشيخ بين كون الانتقال في متى وقيعا وبين كونه كالاضافة فالاول انما
هو باعتبار كون متى نسبة الى الزمان والثاني باعتبار كونه اعم من النسبة الى الزمان والان فليتدبر واما
الجدة فالانتقال يكون دفعة لانها عند المص عبارة عن نسبة التملك كما سيأتي فان حصل التملك وقع دفعة
والا فلا حصول له فلا يعقل فيه حركة كذا في شرح العلامة رحمه الله وقيل انها كالاضافة في كونها طبيعة غير مستقلة
فيتبع معروضها في التبدل والاستمرار ولعل ذلك مبني على كونها عبارة عن نسبة الجسم الى حاوله او لبعضه كالتقمص
والتعمم فهي تابعة لهيئة الاحاطة فان تبدلت تلك الهيئة كما في الحركة العمامة الى النزول والصعود تبدلت
النسبة والا فلا وهذا هو الموافق لكلام الشيخ حيث قال في طبيعيات الشفاء واما مقولة الجدة فاني الى هذه الغاية
لم احققها والذي يقال ان هذه المقولة تدل على نسبة الجسم الى ما يشمله ويلزم في الانتقال فيكون تبدل هذه النسبة
على الوجه الاول انما هو في السطح الحاوي فلا يمكن فيها على ما اظن لذاتها اولا حركة انتهى واما الفعل والانفعال
فقد اشار اليه بقوله ولا يعقل الحركة في مقولتي الفعل والانفعال فان المنتقل في التسخن الى التبرد
مثلا لا يكون تسخنه باقيا لان التسخن توجه الى السخونة والتبرد توجه الى البرودة فيلزم التوجه في زمان واحد
الى الضدين وهو محال واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون
لكونهما حركتين متضادتين فلا يمكن هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد
قال الشيخ لا يجوز ان يكون في طبيعة ان ينفعل وان يفعل حركة على سبيل ما يقال الحركة في المقولة فانه ان جاز ان
يكون انتقال من التبرد الى التسخن يسيرا يسيرا فلا يخلو اما ان يكون ذلك والتبرد يتبرد او عند ما يتبرد فان كان عند
ما التبرد يتبرد ومعلوم ان الانتقال الى التسخن اخذ بين طبيعة التسخن وفي طبيعة التسخن اخذ من طبيعة السخونة
فيكون عند ما يقصد الى يقصد التبرد وهذا محال وان كان عند منتهى التبرد فهو بعد الوقوف على التبرد وبعد الانتهاء

كما ستعلم انتهى قوله اخذ من طبيعة التسخن اي اخذ في طبيعة التسخن وذلك العزو ايضا يسخن لا محة فيصير المنتقل بهذا الاخذ
متسخنا والتسخن هو انتقال في طبيعة التسخن من فرد الى فرد وهو ظاهر فقوله في طبيعة التسخن اي والانتقال المعتبر في طبيعة
اخذ فرد من طبيعة السخونة واذا كان التسخن اخذ فرد من طبيعة السخونة يكون التبرد اخذ فرد من طبيعة البرودة فيكون
المنتقل الى التسخن وهو متبرد بعد متوجها الى اخذ فرد من طبيعة السخونة والى اخذ فرد من طبيعة البرودة معا وهذا
معنى قوله فيكون عند ما يقصد الى يقصد البرد وهذا وفي شرح المواقف لقائل ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة في
القوة والضعف فيجوز ان ينتقل المتسخن من مرتبة الى مرتبة اضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة
من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في اثنائها انتهى والعجب ان اصل هذا السؤال
موجود في الشفاء مع جوابه حيث قال بعد الكلام المنقول انفا ومع ذلك اي لزوم الوقوف على البرد في اي
حين ان يمكن الانتقال الى التسخن بعد الوقوف على البرد ولا يخلو اما ان يكون ذلك الانتقال نفس التسخن او انتقالا الى التسخن
فان كان نفس التسخن فليس بين البرد والتسخن الا زمان سكون كما ستعلم وان كان المصير الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون
في المصير الى التسخن اخذا من طبيعة المتسخن او لا يمكن فان لم يكن فليس ذلك استحالة البتة وان كان فهناك اخذ لا محة من
طبيعة السخونة والاخذ من طبيعة السخونة يسخن فيكون عند الانتقال الى التسخن والتوجه اليه يسخن موجود والكلام الان نفرض
التسخن اي التسخن المتوجه اليه ما هو في الغاية يسخن ويكون الانتقال مما هو اضعف منه انتهى فقوله الكلام الخ هو اصل ذلك
السؤال ثم اجاب عنه بما حاصله ان التسخن بل كل حركة فانه منقسم بانقسام الزمان فيجب ان يعرض التسخن المتوجه اليه ما هو تسخن
في الغاية يجب ان يشكل السخونة في ان فلا يكون هناك تسخن لانه ان كان هناك تسخن فهو منقسم الى اجزاء كل منها
يسخن ويكون الجزء المتقدم منه اضعف فلا يمكن بالغاية ما فرضناه تسخنا بالغاية قال فليس اذن من شرط التسخن ان يكون
في الغاية بل ان يمكن اخذا في السخونة ولا تسخن في الغاية انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في التسخن بالغاية جار في كل مرتبة
من مراتب التسخن لان اي مرتبة من التسخن نفرض كونها مطلوبة للحركة في التسخن يجب ان يمكن واقعة في ان فانها لو كانت
واقعة في زمان لانقسمت الى اجزاء كل منها تسخن ومسبوق بجزء اخر هو ايضا تسخن اضعف او اقوى فلا يمكن تلك المرتبة المطلوبة

بغ فاذا كانت واقعة في آن لم يكن سخونة لا تسخن فان قيل الدليل المذكور منقوض بحركة الاستحالة فان
المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة
باقية والبرودة لا يوجد الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون فلا يكون هناك حركة
من السخونة الى البرودة على الاستمرار اقول المنتقل من السخونة الى البرودة هو المتبرد والتبرد هو التوجه
الى البرودة فلو كان المتوجه الى البرودة ذا سخونة لا يلزم اجتماع الضدين اذ لا مضادة بين السخونة
وبين التوجه الى البرودة بل بين السخونة والبرودة او بين التوجه الى السخونة والتوجه الى البرودة بخلاف
ما نحن فيه فان المنتقل من التسخن الى التبرد متوجه الى التبرد وفي ضمن التبرد الى البرودة فلو كان ذا تسخن
لكان متوجها الى السخونة ايضا وبين التوجهين تضاد لا محالة ثم ان الدليل كما ينفي الحركة بالذات عن
مقولتي الفعل والانفعال ينفي الحركة بالتبعية ايضا كما لا يخفى فلا وجه لما في المواقف وشرحه من ان الحق
ان الحركة فيهما تبع الحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الالة واما في القابل فان
العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد تحول كذلك والالة قد تكل كذلك وربما ينتقص استعداده لتمام
الفعل شيئا فشيئا ففي جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا في تلك الامور ويتبعها الحركة في الفاعلية و
التبدل في التاثير يستلزم القبول في التاثر فيقع الحركة في المقولتين تبعا بل الحق ان التغير التدريجي
ان يفعل يتوهم من التغير التدريجي فيما يتم به الفعل من الامور المذكورة وفي ان ينفعل فيما يتم به الانفعال
قال الشيخ واما مقولتا يفعل وينفعل فربما يظن ان فيهما حركة من وجوه من ذلك ان الشيء يكون ولا يفعل
ولا ينفعل ثم يتدرج يسيرا يسيرا الى ان يصير يفعل او ينفعل فيكون ان يفعل وان ينفعل غاية لذلك
التدريج مثل السواد فانه غاية للتسود فيظن ان هاتين المقولتين حركة وايضا فانه قد يتغير الشيء من ان
يكون ينفعل بالحار او يفعله الى ان ينفعل بالحار او يفعله ويكون ذلك قليلا قليلا فيظن ان ذلك حركة وايضا
فان الانفعال قد يكون بطيئا فيتدرج يسيرا يسيرا الى ان يسرع ويشتد وبالعكس فيظن ان في ذلك حركة لا

السرعة فاقول اما الوجه الاول فلا يكون الحركة في الفعل والانفعال بل في الكتابة الهيئة والصورة التي بها
يصح ان يصدر الفعل والانفعال واما الوجه الثاني فحاله ما تبين بعد من انه لا سبيل الى ان يتصل التسخن
الى التسخن او تبرد الى التسخين الا بالانقطاع وتخلل فتور واما الوجه الثالث فلا يخفى ان الانتقال
من السرعة بالقوة الى السرعة بالفعل يسيرا يسيرا حركة وهو استكمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة لكن ذلك في
السرعة والبطوء وليسا بحركتين ولا فعلين ولا انفعالين بل عارضين وكيفيتين وهيئتين لهما او للفعل و
الانفعال انتهى كلام الشيخ والمصنف لما فرغ من بيان نفي الحركة عن ساير المقولات شرع في تفصيل ما يقع فيه
الحركة من المقولات الاربع فقال ففي الكم اي فوقوع الحركة في الكم باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف و
الاخر النمو والذبول فان الانتقال في الكم اما ان يكون من النقصان الى الزيادة او من الزيادة الى النقصان
والاول يكون اما بورود مادة يزيد في كمية الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلخل كما في هواء باطن القارورة
عند مصها والثاني اما ان يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما في المدقوق او بدونه وهو التكاثف كما في هواء
باطن القارورة عند النفخ فيها فالتخلخل هو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف هو ان ينقص
مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وهذان هما التخلخل والتكاثف الحقيقيان وقد يطلق التخلخل على الانتفاش
وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض بحيث تداخلها جسم غريب كالهواء كما في القطن المنفوش والتكاثف على
الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينهما من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهما من
قبيل الوضع لرجوعهما الى الهيئة لنسبة الاجزاء بعضها مع بعض وهذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة اينية واما
بالنسبة الى الكل فحركة في الوضع بحسب الداخل كما للفلك بحسب الخارج وليس بحركة في الكم كالنمو كما توهم لما ستعلم وقد
يطلقان ايضا على رقة القوام وغلظه وهما من مقولة الكيف فالمراد منهما ههنا هما الحقيقيان قال الشيخ في
طبيعيات الشفاء والكم ففيه ايضا حركة وذلك على وجهين احدهما بزيادة مضافة فيتمولها الموضوع او نقصان
يقع بالتخلخل فينقص له الموضوع وصورته في الامرين باقية وهذا يسمى ذبولا ونموا وقد يكون لا بزيادة بزاد عليه ونقصان

بنقص منه بل بان يقبل الموضوع نفسه مقدارا اكبر او اصغر بتخلخل او تكاثف من غير انفصال في اجزائه واذا كان
كان يلزم استحالة قوام من الكيف فتلك غير زيادة في الكم ونقصانه فيه ولان هذه الحالة سلوك من قوة
الى فعل يسيرا يسيرا فهو كمال ما بالقوة فهو حركة لكنه قد يشكك فيقال ان الصغير والكبير ليسا بمتضادين والحركات
كلها بين المتضادات فنقول اما اولا فلسنا نحكم من قبله وكل السند وفي الجواب كون الحركات كلها
بين المتضادات بل اذا كانت اشياء متقابلة لا تجتمع معا وسلك الشيء من احدهما الى الاخر يسيرا يسيرا سميناه
الشيء متحركا وان كان لا ايضا وهناك على ان الصغير والكبير الاضافي اللذين يتحرك فيما بينهما النامي والذابل
ليسا الصغير والكبير الاضافي المطلق بل كان الطبيعة جعلت للانواع الحيوانية والنباتية حدودا في الصغر
وحدودا في الكبر لا يتعداهما ويتحرك فيما بينهما فيكون العظيم هناك عظيما على الاطلاق ولا يصير صغيرا
بالقياس الى عظيم اخر في ذلك الموضوع وكذلك الصغير يكون صغيرا بالاطلاق واذا كان كذلك لم يتعد ان
ن كل المتضادات بل لم تخرج متضادة فان قال قائل ان النمو حركة في المكان لان المكان يتبدل فيه
فالجواب انه ليس اذا قلنا ان النمو حركة في الكم فان ذلك يمنع ان يكون معه حركة في المكان فانه لا يمتنع ان
يكون في موضوع النمو تجدد لان تبدل كم وتبدل اين فيكون فيه حركتان معا انتهى كلام الشيخ وقد تمسك في امكان
التخلخل والتكاثف بتركب الجسم من الهيولى والصورة فان الهيولى قابل محض تتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة
من غير ان يقتضي معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا فانه يختص كل جسم بمقدار لا ينتقل عنه اذ ليس له
ذلك للهيولى والامام لم يفرق بينه وبين الهيولى فان النزاع ليس في اسم الهيولى بل في معناها واما ما قال الامام
من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى فان الجسم اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة فجاز ان
يصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع فالانتقال الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف ففيه ان تساوي الطبيعة في
الجزء والكل مانع من ان يتعين لشيء منهما مقدار التمكن انتقاله من مقداره الى مقدار الاخر قال الشيخ في الاشارات
واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة واحدة لم تتصور كلا وغير كل بحسب

ذلك

182

ذلك الغرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا معينا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية
والجزئية فليس يمكن ان يقال الحق هاهنا غير هذا شيء يجب المكان وقوة ما او حصول موضوع لحوق سابق ثم تبع ذلك
ان صار ما هو كالجزء بحالة تخالفه انتهى واما قول الامام نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه
جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة ففي شرح المقاصد انه محل نظر دقيق ولعل وجهه انه لا بد ان يكون المراد
من الكل هاهنا ما سوى هذا الجزء الذي فرض صيرورته متخلخلا وح فلا اثر لاتصال الجزء وانفصاله في ذلك اما عند
انفصاله ايضا لا يمكن ان يصير مقداره على مقدار الكل المفروض او لا لاشتمال هذا الكل على مقدار هذا الجزء المنفصل
ايضا لا يقال مقدار هذا الكل يشتمل على مقدار هذا الجزء المنفصل حين كونه منفصلا وصيرورته متخلخلا لانا نقول
هكذا الحال على تقدير اتصال الجزء ايضا فان الكل الاول يشتمل على مقدار قبل صيرورته متخلخلا لا على مقداره حين
التخلخل فتدبر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فاجيب بعد تسليم
استحالته ذلك بان انتقال الجسم عن مقداره يجوز لا انه يتعاشر فجاز ان يكون للقدر حد معين لا يمكن تجاوزه وبالجملة
فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع هذا ولا يخفى ان الوقوع
على الصحيح والمشهور من ادلة وقوع التخلخل والتكاثف وجهين الاول ان القارورة الضيقة الرأس تكب على
الماء فلا يدخلها اصلا فاذا مصت مصا قويا وشد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسه هواء من خارج ثم كبت
عليه دخلها ماء فذلك لخلا حدث باخراج المص بعض الهواء او لكل منها صيرورته امتناعه كما مر كيف ولو كان
الخلا جائزا فما الذي يقسر الماء على الدخول وهو لا يميل بالطبع الى فوق بل ذلك انما هو لان المص اخرج بعض الهواء
واحدث في الهواء الباقي تخلخلا بحيث يشغل مكان الخارج ايضا لئلا يلزم الخلاء حيث ليس هناك شيء يدخله بسهولة
سهولة التخلخل ثم اوجد فيه البرد الذي في طبيعة الماء تكاثفا فصغر حجمه او عاد الهواء المتخلخل بالطبع الى مقداره
الاول حيث ارتفعت الضرورة لوجود ما يدخلها بسهولة وهو الماء فان قسره الى الميل الى فوق اسهل من قسر
الهواء على التخلخل كما لا يخفى على المتامل والطبيعة ما دام تجد سبيلا اسهل لا تعدل الى غير الاسهل فدخلها الماء لئلا

يلزم الخلاء وبهذا يندفع ما اورد على هذا الوجه من ان دخول الماء لو كان لاجل التخلخل الحاصل من برده لكانت
القارورة المذكورة اذا كبت على الماء الحار لم يدخلها والتجربة شاهدة بخلافه وقد يرد والى هذا الوجه اشار
بقوله لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه اي على الماء الثاني ان الانية اذا ملئت ماء وسد راسها
ثم اغليت فعند الغليان تتصدع وتنشق تلك الانية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخل الماء وازديادا
في حجمه بحيث لا تسعه الانية فتتصدع والى الثاني اشار بقوله وتصدع اي ولتصدع الانية عند الغليان ثم ان
الوجهان بيان للاعتبار الاول واما الاعتبار الثاني فاشار الى بيانه بقوله وحركة اي ولحركة اجزاء المغتذي
في جميع الاقطار على التناسب فان حركة اجزاء المغتذي في الاقطار ليحصل في منافذها اجزاء الغذاء تستلزم
حركة المغتذي في الاقطار في مقدار لا محالة وهو المراد من النمو فانه عبارة عن ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله
في الطول والعرض والعمق على نسبة تقتضيها طبيعة نوع ذلك الجسم وهذا هو المراد من قوله في جميع الاقطار على
التناسب ويقابله الذبول وهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينتقص منه في الاقطار الثلثة على نسبة طبيعية وههنا
ما يشبه النمو والذبول فانه قد يكون ازدياد المقدار بسبب ما ينضم الى الجسم على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الاقطار
وهو السمن فانه لا يكون في الطول على تلك النسبة وايضا لا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع
بخلاف النمو ويقابله الهزال فيكون انتقاصا طبيعيا لكن لا في جميع الاقطار ففارقان بذلك النمو والذبول
وتحقيق الفرق تخصيص النمو والذبول بالاعضاء الاصلية والسمن والهزال بالغير الاصلية فانه اذا ورد على الجسم الحار ما
يزيد في مقداره فان احدث الزيادة في منافذ الاصل ودخلت فيها وتشبهت بطبيعة الاصل واندفعت
الاجزاء الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو وزوال ما يزيد في مقدار الجسم بسبب انفصال
تلك الاجزاء من اجزاء الاصل هو الذبول واذا لم تقو الغذاء على تفريق الاجزاء الاصلية والنفوذ فيها كما في
الشيخ اذا صار سمينا فان اعضاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا تقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها بل تنضم
اليها من غير ان تتحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى الزيادة في الجملة فذلك هو السمن وانتقاصه

هو الهزال

هو الهزال واما الورم فهو زيادة غير طبيعية فلا يشبه بالنمو ثم ان في كون النمو والذبول حركة في الكم اشكالا
مشهورا عن الامام الرازي قد استصعبوه جدا وتقريره ان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باق
كل واحد منهما على مقداره الذي كان عليه فليس هناك زوال كم وحصول كم اخر غاية ما هو المراد من الحركة الكمية بل
انضياف مقدار الى مقدار وانتقاصه عنه والجواب عنه ان الاجزاء الزائدة تصير متصلة بالاجزاء الاصلية
لتشبهها بها حقيقة ونفوذها في منافذها على ما عرف فكذلك مقاديرها بمقاديرها والمقدار مما ينعدم
بالاتصال والانفصال على ما مر في بحث الاتصال فكل من المقدارين المضاف والمضاف اليه ينعدم عن
الموضوع ويحدث مقدار اخر فان قلت نعم لكن موضوع المقدار هو الجسم ايضا كذلك فيلزم انعدام الجسمين اللذين
كانا موضوعين للمقدارين وحدوث جسم واحد موضوع للمقدار الواحد فلا يمكن توارد المقادير على موضوع
بعينه وهو مما لا بد منه في الحركات كلها قلت موضوع حركة النمو ليس هو الجسم مثلا ما هو شخص من الجسم بل
بما هو شخص من النوع الذي هو تحت الجسم والصورة النوعية لكونها مقدمة للصورة الجسمية متقدمة عليها بحسب
الوجود وتقوما بالذات فالجسمية معتبرة في هذا الشخص بما هو مادة لا بما هو صورة فيجوز توارد الجسميات
على هذا الشخص من النوع مع بقائه بما هو شخص من النوع وان لم يكن باقيا بما هو شخص من الجسم بعينه ولا ينافي
ذلك كون الصورة النوعية مبدأ للحركة لا موضوعا لها فان الفرد من النوع غير الصورة النوعية ولا يلزم
ايضا كون الموضوع هو النوع بما هو نوع الذي ليس الا كليا كما قد يتوهم كل من هذين والى ما ذكرنا يشير كلام الشيخ
في طبيعيات الشفاء على ما ننقله عن قريب وقد ذكرنا ان السمن والهزال ليسا من الحركة الكمية على ما توهم شارحا
المقاصد والمواقف وغيرهما فان الاجزاء الزائدة ليست مقومة للشخص ولا هي متصلة بالاجزاء الاصلية المقومة
اتصال الاجزاء الغذائية لها بها فليس مقدارها جزءا من مقدار الاجزاء الاصلية فلا يتبدل بزيادة ونقصانه
مقدار الموضوع الذي هو الشخص اصلا ولا ايضا هي اعني الاجزاء الزائدة متصلة بعضها ببعض اتصال الاجزاء
الغذائية بالمغتذي الاصلي ليكون شخصا على حدة موضوعا للمقدار الزائد الناقص بل هي اجزاء منضمة بعضها

الى البعض من غير اتصال حقيقي اصلا فليتدبر ووقوع الحركة في الكيف للاستحالة المحسوسة كما يشاهد من
استحالة الماء بالبرودة الى الحرارة وبالعكس وانتقال الحصرم من الخضرة الى الحمرة ومنها الى السواد وكذا من
الحموضة الى الحلاوة كل ذلك يسيرا يسيرا او لحصول القطع بان ذلك على ما يشاهد من غير ان يكون الانتقالات في
آنات متتالية ازمنة قصيرة لا يشعر الحس بها كما توهم الامام واما ما تمسك به شارح المقاصد لنفي الحركة الكمية و
الكيفية من ان ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات او الكيفيات متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى اخر دفعة
كما في صيرورة الارض ماء ثم هواء ثم نارا مع الاتفاق على ان ذلك ليس حركة جوهرية فمتفاوت جدا لا يخفى نعم توقف
بيان الاستحالة على ابطال مذهب الكمون والبروز على ما مر في مبحث المزاج واشار المص الى ذلك بقوله مع الجزم
ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما فانه لو كانت الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد لوجب
ان يحس بالحرارة من اوضح فيه ولا اقل من ان يجد التفاوت بين ظاهره وباطنه وليس كذلك هذا وقال الشيخ
في طبيعيات الشفاء واما كون الحركة في الكيف فذلك ظاهر لكن في الناس من منع الحركة في انواع الكيف كلها الا
في الصنف المنسوب الى الحواس فقال اما نوع الحال والملكة فهو متعلق بالنفس وليس موضوعه الجسم الطبيعي واما القوة
واللاقوة والصلابة واللين وما اشبه ذلك فانها تتبع اعراضا تعرض للموضوع وتصير الموضوع مع بعض
تلك الاعراض موضوعا لها فلا يكون في الموضوع للقوة هو بعينه الموضوع لعدم القوة وكذلك الحال في الصلابة
واللين واما الاشكال وما اشبهها فانها انما توجد في المادة التي تقبلها دفعة اذ لا تقبل التشدد والتضعف
ولا ادري ماذا يقولون في الانحناء والاستقامة وغير ذلك وعندي ان الامر ليس على ما يقولون وان الموضوع
الحال والملكة كان نفسا او بدنا او هما معا يجد الحركة فانه يوجد فيه كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة
لجوهرها والذين قالوا ان الموضوع ليس واحدا للصلابة واللين والقوة والضعف ينتقض عليهم في النمو و
الذبول وكان يجب على قولهم ان لا يكونا [illegible] بل انما يعنى بالموضوع في هذه الاشياء طبيعة النوع الحاملة
للاعراض فما دامت تلك الطبيعة باقية ولم يتغير النوع ولم يفسد الصورة الجوهرية فان الموضوع ثابت من غير

ان تبطل انه يعارض يعرض له ازدياد ينضاف اليه يصير موضوعا قريبا للحالة التي فيها الحركة واما ذاتية
الاشكال فيشبه ان يكون حكمها حكم سائر الكيفيات في وقوع الاستحالة فيها لانها يكون دفعة انتهى كلام الشيخ و
هذا ما وعدناك آنفا ووقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع ظاهر اما الاين فظهوره بحيث لم يشك
فيه احد ولم يختلف فيه واما مقولة الوضع فقال الشيخ انه قد قيل انها لا حركة فيها البتة اذ لا تضاد في الوضع
فانه اذا انتقل الشيء من قيام الى قعود فانه لا يزال في حكم القائم الى ان يصير قاعدا دفعة وكذلك اذا انتقل
من قعود الى القيام فانه لا يزال في حكم القاعد حتى يصير قائما دفعة ثم قال والحق يوجب ان يوجد في الوضع حركة
فانه لا كثير حاجة الى التضاد الحقيقي في طرفي الحركة ثم يتبين لك بتأمل حركة الفلك على ان الوضع لا بعد
ان يكون فيه تضاد حتى يكون المستلقي مضادا للمنبطح والذي قيل من الانتقال من قيام الى قعود انه يكون دفعة
ان عنى به ان القعود الذي هو طرف يحصل دفعة فهو صادق وكذلك السواد الذي هو طرف يحصل دفعة وان
عنى به ان كل وضع ينتقل عنه الى القعود يكون ذلك الانتقال دفعة فهو كاذب بل ان الانتقال عن القيام
الى القعود يكون قليلا قليلا حتى يوافي النهاية التي هي القعود وكالحال في الانتقال من السفل الى العلو بعينه
واما كيفية وجود الحركة في الوضع فهو ان كل متبدل وضع من غير ان يفارق بجملته المكان بل ان
يتبدل نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه والى الجهات فهو متحرك في الوضع لا محالة لان مكانه لم يتبدل بل تبدل
وضعه في مكانه والمكان هو الاول بعينه وان كان التبدل في الوضع وكان مع ذلك متدرجا
يسيرا يسيرا كان ذلك التبدل حركة في الوضع اذ كانت كل حركة هي تبدل حال بهذه الصفة وبالعكس
فيكون منسوبا الى الحالة التي تبدلت لا الى شيء آخر لم يتبدل ولست اعني بهذا ان كل متحرك في وضع فهو
ثابت في مكانه فليس يجب من قولي ان كل ثابت في مكانه يستبدل وضعه بالتدريج فهو متحرك في الوضع ان
كل متحرك في الوضع كذلك بل لا امنع ان يكون الشيء لا يتغير وضعه الا ويتغير مكانه كما لا امنع ان يكون
شيء لا يتغير كمه الا ويتغير مكانه بل الغرض ان ثبت وجود المتحرك في الوضع باثبات متحرك ما في الوضع

واما انه هل يمكن ان يكون الشيء متبدل الوضع وحده ولا يتبدل مكانه فليعلم امكانه من حركة الافلاك ثم بين في تلك
بما حاصله ان من الفلك ما لا مكان له عندهم البتة وهو الفلك الاعظم مع ان له هذا التبدل في الوضع ومنه ما له
مكان لكنه لا يخرج من مكانه ولا يتحرك فيه مع ثبوت تبدل الوضع فيه كساير الافلاك وما قيل من ان الفلك كل
جزء منه يتحرك في المكان فكل ما كان كل جزء منه يتحرك في المكان فالكل ايضا يتحرك فجوابه اولا ان الفلك لا جزء
له بالفعل ولو فرضنا الاجزاء فليست تفارق امكنتها بل تفارق كل جزء منها جزءا من مكان الكل ان كان للكل
مكان وليس جزء مكان الكل مكان الجزء فان المحيط بالمكان يجب ان يكون محيطا بالمتمكن وقد وضح لهم في كتبهم ان
اجزاء المتصل ليست في مكان الا بالقوة وثانيا انه ليس يلزم من مفارقة كل جزء مكانه مفارقة كل الاجزاء مكانه
لان حكم الكل غير حكم الجزء لان حقيقته غير حقيقته الا ترى ان كل جزء جزء للكل والكل ليس جزءا للنفس ثم قال و
عند ان كلام متالهي قلنا ثم نصف سيعتقد يقينا ان الوضع فيه حركة انتهى وبالجملة كلامه يدل على ان القول
بالحركة الوضعية لم يكن موجودا في اقوال القدماء ولا شك في ذلك لوجوده في كلام الفارابي حيث قال في عيون
المسائل حركات الفلك دورية وضعية قد مر المسألة السابعة في وحدة الحركة واختلافها وتضادها
وانقسامها عجاما قال ويعرض لها اي للحركة وحدة اي شخصية لما ستعلم خلافا لطايفة من الحكماء يذكر
دعم خلافهم شايعهم من اصحاب افلاطون فانهم منعوا الكل المنع ان يكون الحركة توصف بالوحدة بل بالهوية وقالوا
كيف توصف الحركة بالهوية ولا يحصل شيء منها موجودا حاصلا وكيف توصف بالوحدة ولا حركة الا منقسمة الى
ماض ومستقبل ولا حركة الا ولها زمان ومثبتوا وحدة الحركة يشترطون ان يكون زمانها واحدا وكيف
يكون الحركة واحدة وكل واحد فانه تام فيما هو فيه واحد وكل تام فهو قار الوجود وحاضر الاجزاء ان
كانت له اجزاء والحركة لا وجود قار لها مع ان لها اجزاء كذا حكى عنهم الشيخ في الشفاء ثم قال ونحن فيما
سلف قد بينا الحال في وجود الحركة بيانا لا يلتفت معه الى هذه الشكوك باعتبار وحدة المقدار
اي الزمان والمحل اي المتحرك والقابل اي فيه الحركة وهذه الثلاثة من الامور الستة التي يتعلق بها الحركة

185

لا بد من وحدة كل منها بالشخص حتى يصير واحدة بالشخص للقطع بان حركة زيد اليوم غير حركته امس وحركة زيد غير حركة
عمرو وحركة من نقطة الى اخرى بطريق الاستقامة غير حركة منها اليها بطريق الانحناء ويلزم من وحدة هذه الثلثة
بل من وحدة ما فيه الحركة منها وحدة الاثنين من الثلثة الباقية اعني ما منه وما اليه اللذين لا بد من وحدتهما ايضا في
وحدة الحركة لانه ضرورة ان حركة زيد من هذا الموضع وحركته من موضع اخر وكذا حركته الى نقطة معينة وحركته
الى نقطة اخرى لا يمكن ان يكون متحدة في ما فيه الحركة ولا يلزم من وحدة كل من جزئين وحدة ما فيه الحركة فان المتحرك
من مبدأ واحد قد ينتهي الى شيئين والمنتهي الى شيء واحد قد يتحرك من مبدأين ولا من وحدة مجموعهما وحدته فانه قد يكون
الحركة بينهما بمستقيم وقد يكون بمنحن ولهذا اكتفوا بوحدة ما فيه من وحدة ما منه وما اليه ولم يعتبروا وحدة الخمسة في
وحدة الحركة فان قلت ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة
زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة قلت قد فرق الشيخ في ذلك بين الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى
القطع فاكتفى في الاول بوحدة الموضوع والزمان دون الثاني بل اعتبر فيه وحدة ما فيه الحركة ايضا وحاصل الفرق
ان الحركة بالمعنى الاول ليس بمعتبر في مفهومها ما فيه الحركة بل هو مستلزم ومقتضيه اياه ووحدة الزمان ايضا تستلزم
وتقتضي وحدة ما فيه لا انها متضمنة لها وفرق بين التضمن وبين الاستلزام والاقتضاء بخلاف الحركة بالمعنى الثاني
فان ما فيه الحركة معتبر في مفهومها لانه جزء فلا ينبغي ان يكتفى في وحدته المعتبرة بالاستلزام فليتدبر واجيب ايضا بان
هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار
الى مقدار ومن كيفية الى كيفية بل ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل او التسخن والتسود
في زمان واحد هذا واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا تكثر فيها بالفعل
قد تقع بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بملاحق الجواذب وحركة الماء في الحرارة بملاحق النيران ولا يلزم من
ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تاثير كل انما يكون فيما هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض و
التجزي وان كان بالفعل موجودا لا يقدح في وحدتها الاتصالية لانه من جهة المقاييس لا من حيث الذات قال الشيخ

فالجواب ان لا يكفي هذه الحركة متكثرة بل يكفي واحدة الا على جهة المقايسة فان الشيء المتحد بالاتصال قد يعرض
له التكثر على ما قيل مرارا تارة من جهة التفكيك والقطع بالفعل وتارة من جهة المقايسات فان الزمان ايضا
ينقسم بالفعل على هذه الجهة وذلك اذا قيس مبادي امور كائنة فيه وغاياتها فانقسم فيه بحسب ذلك آنات فيكون
في سلت ايضا يعرض عنده ورود وكل محرك ان اول من زمانه يعرض في الزمان بالمقايسة فيعرض من ذلك
ان يتكثر الزمان فيعرض من ذلك ان يتكثر الحركة فلا يكفي في الحركة واحدة الزمان من هذه الجهة ومن حيث الزمان
واحد في ذاته يكون الحركة واحدة في ذاتها وهذا مثل ما يعرض لحركات الافلاك بالقياس الى الشروق و
الغروب فينقسم الزمان وينقسم الحركة بحسب ذلك انقساما لا بالقطع الا بالاتصال وقال ويشبه ان يكون كون الصوت
المسموع من الوتر المنقور بنقرة واحدة الباقي زمانا ما الذي يسمى نغمة هو من هذا القبيل فان هذه النغمة ستعلم من
جزويات الطبيعيات ومشاهدة احوالها انها ليست تحدث عن وقع المضراب على الوتر بل انما تحدث من وقوع
الوتر المدفوع بالمضراب عن وضعه المنصرف عند مفارقة المضراب الى وضعه انصرافا بقوة وجمعه الهواء من جهة
الهواء فيصوت ثم لا تزال يهتز كذلك فيحدث قرع بعد قرع الى ان يهدأ ولكن تلك القروع مستحفظة الصوت
مسموع على الاتصال ان كان بالحقيقة متصلا كما يسمع ولم يكن القطع من الصغر بحيث لا يحس اشعر به ايجاب وحدة
الحركة بالشخص واما وحدتها بالنوع فيعتبر فيها وحدة الواحد من هذه الثلثة اعني ما فيه الحركة مع وحدة الاثنين من
الثلثة الباقية اعني ما منه وما اليه فاذا اتحد المبدء والمنتهى وما فيه الحركة بالنوع اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف
المتحرك او المحرك او الزمان لان تعلق الحركة بهذه الثلثة اعني المتحرك والمحرك والزمان بمنزلة عرضيتها و
اختلاف الموضوعات بالنوع لا يوجب اختلاف العوارض بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا كما عرفت ان اختلاف
تعلقها بتلك الثلثة اعني المبدء والمنتهى وما فيه الحركة فانها بمنزلة ذاتياتها قال الشيخ في طبيعيات الشفاء وقد علمت
ان العرضية لمهيات الاعراض انما هي المعاني العارضة اللازمة دون المقومة فاضافات الذوات
العرضية الى موضوعاتها المختلفة امور عارضة لها لا مقومة اياها تقويم الفصول واما تكثر الاشخاص فليس متعلقا

بالفصول

186

بالفصول الذاتية بل العوارض واما الازمنة فلا يختلف من حيث هي ازمنة بالنوع البتة بل بالشخص ان كان لا بد لانها
اقسام متصل واحد ومقارنة ما يختلف بالشخص دون النوع لا يوجب البتة مخالفة فصلية منوعة في الحركة تختلف نوعها
باختلاف الامور التي تتقوم مهية الحركة وهي ما هي فيه وايضا ما منه وما اليه فاذا اختلف نوع واحد من هذه اختلف
الحركة في النوع فانه اذا اختلف ما فيه واتفق ما منه وما اليه اختلف نوع الحركة مثل ان يكون احد الحركتين من مبدء الى
منتهى على الاستقامة والاخرى منه اليه على الاستدارة وكذلك اذا اتفق ما فيه واختلف ما منه وما اليه مثل الصاعد
والهابط فيجب انه اذا اختلف شيء من هذه في النوع في نفسه او في شرائط واحوال داخلة في تعلق الحركة بها كانت
الحركة غير واحدة في النوع انتهى والى هذا اشار بقوله واختلاف المتقابلين اي ما منه وما اليه والمنسوب اليه
اي ما فيه يعني اختلاف كل واحد من هذه الثلثة يقتضي الاختلاف اي اختلاف الحركة بالمهية كما عرفت فاتحاد
جميعها يقتضي اتحاد الحركة بالمهية والنوع ثم قال الشيخ لكنه قد يشكل الحال في انه هل الحركة المكانية المستديرة
تخالف المستقيمة في النوع او تخالفها بالعرض فانه يشبه ان يظن ان الاستقامة والانحناء من الامور التي تعرض
للخطوط لا من الامور التي هي فصول ويسبق الى الذهن ان الخط الواحد يصلح ان يكون للاستقامة والانحناء واذا كان
كذلك فكيف يكون نوع الخطوط المستقيمة مخالفا لنوع الخطوط المنحنية وكيف يخالف الحركة على المستقيم الحركة على المستدير بالنوع
وكذلك يشكل الحال في امر الصاعد والهابط ويشبه ان يظن ان الصاعد لا يخالف الهابط بالنوع في المبدء والمنتهى من حيث هما
طرفان للبعد بل من حيث هما جهتان احديهما الى علو والاخرى الى سفل والحركة لا يتعلق بالمبدء والمنتهى الا من حيث هما طرفا
مسافة واما من حيث عرض ان كان احد طرفي المسافة في جهة والاخر في اخرى فلا يتعلق به الحركة فان الحركة نعم
حركة اذا ابتدءت في هذا البعد من مبدءه الى منتهاه ولو لم يكن المبدء بحيث يكون علوا وهو ان يلي السماء والمنتهى بحيث
يكون سفلا وهو ان يلي الارض فاذا كان الامر كذلك كان هذا من الاعراض اللازمة للحركة لا من الامور الداخلة في
مهيتها فلم يكن الاختلاف به اختلافا في نوعها كالاختلاف الذي بين الحركات في ان يكون طبيعية او قسرية فانه
ايضا اختلاف في امور خارجة عن مهية الحركة وان كانت لازمة فهذه هي الظنون التي يمكن ان يظن في هذا الباب فيجب ان نفحص

كلام الشيخ ثم قال فيجب ان نحلها فنقول ان الخط المستقيم والمستدير لا يصح ان يستحيل احدهما الى الآخر في الوجود
وذلك لان هوية الخط في الوجود ان يكون طرف السطح وهوية السطح ان يكون طرف الجسم فما لم يعرض للجسم زوال عن هيئته
لم يعرض للسطح فلم يعرض للخط البتة والجسم اذا كان يابسا لم يقبل التخنيه واذا كان رطبا قبل التخنيه بان يمكن اتصال
الحدبة بتفرق او يمكن اتصال الحدبة بتمديد والتقعير بالعكس فان تفرق اتصال الحدبة فقد انقسم الخط خطوطا وان
امتد فقد بطل ايضا ذلك الخط بعينه ووجدت خطا آخر فان الخط الواحد لا يصير اطول مما هو الا بعد ان كان
فان الخطان يستحيل انتقال احدهما الى طبيعة الآخر ولا في الوهم ايضا فان الوهم ان فعل ذلك مفردا للخط
عن السطح جعل الخط ذا جهتين في جانبين لا في امتداد فلم يأخذه طرف سطح فان ذا الجهتين سطح لا طرفه والذي هو خط
فيكون قد اخذ غير الخط بل اخذ جسما رقيقا فتخيله خطا فالذي ظن ان الخط هو واحد بعينه موضوع للامرين
فقد ظن باطلا وانتخاص النوع الواحد من الاعراض يختلف بموضوعاتها وباعراض تقارنها وهذا على قسمين وذلك
لانه اما ان لا يكون تلك الاعراض يلحقها لحوقا اوليا كالبياض يجتمع مع السطح ومفارقة الخط المستقيم للمستدير ليس
لاجل كثرة الموضوع فقط فان هذه المفارقة موجودة بين مستقيمين وبين مستديرين وليس لعرضين آخرين
كيف اتفق فان الاستقامة والاستدارة ينال طبيعة الخط نيلا اوليا فلذلك يمكن ان يكونا اما فصولا
واما اعراضا اولية فان كانت فصولا فقد نوعت وان كانت اعراضا اولية والاعراض الاولية ان
كانت لازمة لطبيعة المعروض له استوى في اشخاص النوع وان كانت يعرض في حال من غير لزوم فيعرض لا لانفعال
يلحق المادة لا يبعد توهم زوال عن المعروض له او لا وجوده له فلا يبعد توهم زوال العارض التابع له فيجوز ان
يكون المعروض له يوجد ولا يخالف الآخر بهذا العارض الاولي التابع للانفعال وليس كذلك الحال في الخط المستقيم والمستدير
فانه ان لم يكن المادة في كل منهما على هذه الصفة التي بها صار خطا مستقيما او مستديرا لم يكن نفس ذلك الخط
موجودا فليس اذن الخلاف بينهما بعارض غير اولي او بعارض اولي غير لازم فاذن الاستقامة والاستدارة متعاندان
يعاند الفصول ولواحق الفصول اللازمة التي تدل بعاندها على اختلاف الاشياء في النوع ولان الحركة في

نوع السواد غير الحركة في نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركة فلذلك المستقيمة والمستديرة وسيقطع تصور هذا
القانون قول من ظن ان في طبايع الامور السماوية تضادا لان فيها تقبيبا وتقعيرا فانه ان كان الموضوع
الاول للتقبيب والتقعير هو الجسم نفسه واجتمعا في كرة واحدة فليسا بمتضادين وان كان موضوعهما سطحين
متفرقين بنحو ان المقعر منها التقبيب والمقبب منها التقعير على ما اوضحناه فليسا بمتضادين اذ ليس موضوعهما
واحدا لكنهما لا يتعاقبان ولا موضوع آخر ثابت على ما بيناه ثم قال واما التشكيك المورد من حال الصاعد و
الهابط فتحقق بعد اشهر وينتقل عن قريب وانا وحدتها بالجنس فيعبر فيها كون الانواع المختلفة في اخلة
جنس واحد قريب او بعيد لحركة التسخن مع حركة التبرد او مع حركة التسود وبالجملة فيها مع حركة النمو وبالجملة المعتبر
فيها هو بعض ما اعتبر في الوحدة النوعية وهو وحدة ما فيه الحركة فالحركة في الكيف مع الحركة في الكم والاين
والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا في الكيف وغيره و
صرح الامام بان الحاد وحركة المقولة الواحدة الحاو في الجنس العام فيتناول على ترتيب اجناس المقولة
مثل الحركة في الكيف جنس عال وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس والى
هذا اشار الشيخ بعد بيان ما يختلف الحركة نوعا على ما نقلنا بهذه العبارة فان كانت كلها مكانية او
كلها كيفية او كمية كانت واحدة في الجنس الاعلى وان اتفقت في الجنس الاسفل كما في اللونية كانت واحدة
في الجنس الاسفل انتهى وههنا بحث وهو ان هذا انما يصح اذا لم يكن الحركة جنسا لما تحتها بل يكون مقولتها على الاربع
بالاشتراك اللفظي على ما زعمه بعضهم او على سبيل التشكيك على ما زعمه آخرون والتحقيق خلاف مذهبين وقد
ابطلهما الشيخ في طبيعيات الشفاء في فصل نسبة الحركة الى المقولات واختار كون الحركة نفس مقولة ان
ينفعل لئلا يلزم زيادة المقولات على العشر على ما هو المقرر عندهم وان كان هو قد صرح بانه ليس ممن يتشدد
في حفظ كون المقولات منحصرة في العشر فليتدبر ولعل لذلك لم يتعرض المص لاختلاف الحركة والجاد وبالجنس
وتضاد الاوليين اي المتقابلين وهما المبدأ والمنتهى القضاد اي يقتضي تضاد الحركة قال الشيخ ما ملخصه ان

الحركة متضادة فان التسود موافق للتبيض في الجنس ويشاركه في الموضوع ولكنه مقابل له يستحيل اجتماعه معه وهو معنى
وجودي كالتبيض وليس احدهما مقولا بالقياس الى الاخر وبينهما غاية الخلاف فهذه هي الامور التي بها يصير الشيء ضدا
للشيء فالتسود ضد للتبيض كما ان السواد ضد للبياض وكذلك في مقولة الكم ايضا فان النمو ضد الذبول فان
الصغير والكبير وان كانا متضايفين لكن الصغير والكبير اللذين هما بحسب النوع يقالان على الاطلاق لا بالقياس
لكونهما محدودين في الطبع على ان في النمو والذبول اعتبارا اخر يغني عن ذلك فان الحركة الى الزيادة ليست حركة الى
الزيادة بالقياس الى الحركة الى النقصان وان كانت الزيادة انما هي زيادة بالقياس الى النقصان وكذلك الحال في
التخلخل والتكاثف ثم انه ليس كون الحركة متضادة لاجل ان محركيها متضادان فان النار اذا عرض لها حركة
بالقسر الى اسفل وشاكل الحجر في ذلك كان نوعا الحركتين غير مختلفين في ذاتيهما بل انما يختلفان بالقسر والطبع وهما
لا يجعلان الشيء مختلفا فان الحرارة تحدث في جسم بالقسر والتي تتولد بالطبع حرارة متفقة الفعل والاثر وكذلك
سائر الامور المختلفة بالقسر والطبع ومثل ذلك يعلم ان تضادها ليس ايضا لاجل تضاد الحاملين والمتحركين ولا ايضا
لاجل الزمان لان الزمان لا يتضاد طباعه ولا ايضا لاجل ما فيه الحركة فان الذي فيه الحركة قد يكون متفقا والحركات
متضادة فان الطريق من البياض الى السواد ومن الزيادة الى النقصان هو بعينه الطريق من السواد الى البياض ومن
النقصان الى الزيادة وبالجملة المتوسطات باعيانها كما ان المسافة في الصعود هي المسافة في النزول وهذه المتوسطات
لا اضداد لها لانها متوسطات فكيف تكون هي التي لتضادها تصير الحركات متضادة فلم يبق الا الامور التي اليها وعنها
فانها اذا كانت متضادة كالسواد والبياض كانت الحركات متضادة ولا كيف اتفق فان الحركة من السواد
ليس ضدا للحركة الى السواد ولا لاجل انه حركة من السواد فقط بل لاجل ما يلزم من انه يكون مع ذلك حركة الى البياض كما يلزم
كونها حركة الى السواد كونها حركة من البياض فان الانتقال عن السواد لا يكون الا الى البياض والانتقال الى السواد لا
يكون الا عن البياض فاما من الاشفاق والى الاشفاق فذلك ليس تحريكا بل يقع دفعة ولو كانت الحركة من السواد متوجهة
لا الى البياض لم تكن هاتان الحركتان متضادتين كما انه يجوز ان يتحرك الشيء من اليمين الى اليسار لا الى فوق فالحركات المتضادة

هي التي تتقابل اطرافها وهذا يتصور على وجهين يرجعان الى وجوه ثلثة احدهما ان يكون اطرافها تتقابل بالتضاد الحقيقي في
ذواتها مثل السواد والبياض ومثل الكبر جملة في طبيعة الشيء والصغر جملة في طبيعة ذلك والثاني ان يكون اطرافها لا تتقابل في ذواتها
ومباينتها بل تتقابل من جهتين احديهما بالقياس الى الحركة والثانية بالقياس الى امور خارجة عن الحركة مثل ان طرفي المسافة المتصلة
بين السماء والارض وهما مثل نقطتان او مكانان وطباع النقطتين والمكانين لا يتضاد ولا يتقابل تقابل السواد والبياض
بل يتقابل لامر خارج اما غير متعلق بالنسبة الى الحركة مثل ان يكون احد الطرفين في غاية القرب من الفلك والاخر في غاية البعد منه فيكون
احدهما ان كان سفلا واما متعلق بالنسبة الى الحركة مثل ان يكون احد الطرفين عرض له ان يكون مبدأ لحركة واحدة والاخر عرض
له انه منتهى لتلك الحركة فيقاس كل واحد منهما الى الحركة مقابل القياس الاخر فانه وان كان قياس كل منهما الى الحركة قياس
المضايف اذ المبدأ مبدأ لذي المبدأ والمنتهى لذي المنتهى وكذلك بالعكس في الامرين فليس مقابلة ما بين المبدأ والمنتهى هو المقابلة
فان المبدأ لا يقابل المنتهى انه مقول بالقياس اليه فانه ليس يلزم اذا كان للحركة مبدأ ما وجب ان يكون منها جزء ان لها منتهى
ان كان ولا بد فيعلم بدليل وسط والامر في المنتهى ايضا كذلك والمضافان فانهما علم لزم العلم بالاخر فليس ابتداء المسافة
متصور الماهية بالقياس الى منتهاها فليس بينهما تقابل المضاف وبينهما تقابل لا محالة اذ اذا كانا في المستقيمة استحال ان يكون
المبدأ والمنتهى مجتمعين في شيء واحد هما بالقياس اليه مبدأ ومنتهى اجتماعا في زمان واحد وليس احدهما عدما للاخر ولا وجه من وجوه
التقابل الا التقابل بالتضاد واما في غير المستقيم فلا يبعد ان يكون شيء واحد مبدأ ومنتهى للحركة التي ليست على الاستقامة فلا يكون
بين المبدأ والمنتهى هناك تضاد ثم انه ليس يقع الشك في ان القسم الاول يجعل الحركات متضادة واما القسمان الاخران
فيشبه ان يقع الشك فيهما بان ذوات تلك الاطراف لما لم تتقابل لذواتها بل لعارض فلم يكن متضادة حقيقية فنقول
ليس اذا كان الشيء متعلقا بشيء ويكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره بل العرض يعرض له يجب ان يكون التضاد في
المتعلق بذلك الشيء تضادا بالعرض لانه يجوز ان يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به امرا داخلا في جوهر المتعلق فان التحدد
بالاطراف امر غير ذاتي للسمع وذاتي للشكل الذي في السمع وهو مما يتعلق بالسمع ويقوم به وكذلك الجسم الحار والجسم البارد متضادان
لعرضيتهما وفصلاهما وهما الاسخان والتبريد التضاد ان عنهما لا يتضادان بالعرض بل بالحقيقة لا لاجل ان البارد والحار

كان عارضا بالقياس الى الجسم فانه ذاتية او واجب الوجود حتى يكون الاسخان والتبريد متحققا عند هذه الصورة
فان الحركة ليست تتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرف فقط حتى كان اذا عرض للطرف عارض كان غير داخل
في تقويم الحركة او لا يجب دخوله كلا بل انما تتعلق الحركة بالطرف من حيث هو مبدأ ومنتهى فان كل حركة بجوهرها تتضمن التأخر
والتقدم لان الحركة جوهرها مفارقة وقصد فجوهرية الحركة تتضمن المبدأ والمنتهى اما بالفعل واما بالقوة القريبة من الفعل
التي اشرنا اليها فالاطراف التي للمسافة انما تتعلق بها الحركة من حيث هي مبدأ ومنتهى وهي من حيث هي مبدأ ومنتهى متقابلة
وهي من حيث هي متقابلة مقومة للحركة وان كانت ليست مقومة بذوات تلك الاطراف فهي لذاتها من ضد الى ضد
والضدان ذاتيان لها وليسا ذاتيين للموضوع الذي هو الطرف واذ قد بينا هذه الاصول فلنبين ان الحركة المستديرة
لا تضاد المستقيمة فنقول ان كان بينهما تضاد فاما ان يكون ذلك التضاد لاجل الاستدارة والاستقامة فيلزم
ان يكون الاستقامة والاستدارة متضادتين لان الشيء الذي الاختلاف في الاضداد المتفقة في الجنس تضاد
لكن الاستقامة والاستدارة ليس موضوعهما القريب واحدا ولا شيء من الموضوعات يجوز ان يستحيل من الاستدارة الى
الاستقامة الا بالفساد على ما بيناه فيما مر فهما ليسا بضدين فليستا نسبتي تضاد الحركات بل ليس في الحركة هو السبب لتضاد
الحركات فبقي ان يكون تضادهما للاطراف لكن لو كان بينهما تضاد بسبب الاطراف لكانت الحركة الواحدة بعينها لها تضاد
حركات لا نهاية لها مختلفة لانه يمكن ان يكون الخط المستقيم المشار اليه الذي عليه هذه الحركة المستقيمة وترا لقسي غير
متشابهة لا نهاية لها بالقوة لكن ضد الواحد واحد وهو الذي في غاية البعد عنه ويمكن ان يتبين بهذا ايضا ان صورة
الاستقامة والاستدارة لا يتضادان وتضادا جليا لانه ان كان مطلق الاستقامة مضادا لمطلق الاستدارة
كان ايضا هذا المستقيم مضادا لهذا المستدير بعينه اذ لا يجوز ان يكون هذا الواحد مقابلا للواحد بعينه لانه ما هو بعينه
هذا الواحد في طبيعة الخلاف فهو واحد فان كان لا بعد فلا ضد وهذا الشخص لما لم يكن متكثرا بالعدد ولم يجز ان يكون
معنى عاما متكثرا فيسقط بهذا قول من قال بان هذه الحركات القوسية الكثيرة يجوز ان يكون متضادة للمستقيمة الواحدة
فان كان ضد الواحد واحدا فهذه الكثرة يجوز ان يكون متضادة للمستقيمة الواحدة فان كل من حيث هي مستديرة شيء

واحد فان هذا القول خطأ لان ضد الواحد بالعموم متكثر بالشخص لا محالة فليس ضد جميع المستديرات المتفقة في معنى الاستدارة
هذا المستقيم الواحد بالشخص بل الاولى ان يكون المستديرات الميت كاشخاص نوع واحد بل كل واحد منها قوس من دائرة اخرى
انعطاف فيها والحدابها انعطاف والحداب آخر ولا يبعد ان يكون الدوائر المتفقة في النوع هي التي تتكثر بالعدد ولا يختلف في
الاحديداب فلا يبعد ان يختلف نوعا القوسين اللذين لا ينطبق احدهما على الآخر وان اتفقا من حيث انهما مستديران
محدودبان فكيف يكون تلك القسي المختلفة كلها مضادة لشخص واحد فقد اتضح ان الحركة المستقيمة لا تضاد المستديرة و
لك ان تعلم ان المستديرات التي على هذه القسي لا تتضاد ولانه يجوز ان يتفق في اطراف مشتركة قسي بلا نهاية فاما الحركة
من طرف قوس الى طرف آخر للتي بالعكس والقوس واحدة بعينها فلا يكون مضادة لها ايضا لعلم ذلك اذا علمت ان الحركة
المستديرة الوضعية التامة الدورية لا ضد لها يوجد لانه لا اطراف لها بالفعل واذا فرض لها اطراف يكون فيه خروج
وضع معين الى الفعل بذلك الفرض اجتمع فيه ان كان مبدأ ومنتهى لكن لم يكن المبدأ والمنتهى ضدين لاجل المبدئية والمنتهائية
بل لاجل انها على تمام مبدأ ومنتهى حركة تصغه لا يكون مبدأها هو بعينه منتهاها في استمرارها حتى يصح التعاند بين المبدأ
والمنتهى من جهة القياس الى الحركة وذلك انما يتفق حيث يكون المبدأ والمنتهى لحركة مستقيمة يكون الاستمرار فيها لا يجعل المبدأ
منتهى ولا المنتهى المبدأ فذلك هو الذي لا يجتمع واذا كان كذلك فقد عرفت ان الحركتين اللتين على القوس الواحدة لا
يتضادان لان الحركة على تلك القوس لا يعرض لها من حيث هي حركة قوسية ان يكون مبدأها غير منتهاها مغايرة ثابتة
بل يعرض ذلك لقطع يعرض ووقوف يتفق ولولا ذلك لصح لها التوجه المستمر الى المبدأ بعينه وهي حركة متصلة واحدة
لا رجوع فيها انتهى كلام الشفا ملخصا فقد صرح بان تضاد الطرفين يكون على ثلثة اقسام الاول ان يكون لذات الطرفين
كالسواد والبياض الثاني ان يكون لوصف غير متعلق بالحركة لكون الطرفين في غاية القرب من الفلك او غاية البعد عنه
الثالث ان يكون لوصف متعلق بالحركة كالمبدئية والمنتهائية وان كل واحد منهما موجب لتضاد الحركة بالذات وقد غفل
عن قسم الثالث كثير من المتأخرين فاستشكل عليهم الامر بزعم ان لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من
المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبر في التضاد من غاية التباعد وكون ضد الواحد واحدا

مع تصريح القوم بان حركتي الحجر علوا او سفلا بالقسر والطبع متضادتان واجاب في شرح المقاصد بان تضاد الحركة
لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ثمة بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان
بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان لعارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات وانت خبير
بان ذلك انما يجري في الحركة الصاعدة والهابطة والتحقيق تحقق التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى
مع الرجوع عنها الى الاولى فالوجه هو الرجوع الى كون وصف المبدئية والمنتهائية مطلقا موجبا لتضاد الحركة كما
هو مقتضى القسم الثالث والعجب ان في شرح المقاصد نسب اعتبار وصف المبدئية والمنتهائية في تضاد الحركة الى
الامام الرازي والاعجب ان الامام الرازي مع اعتباره وصف المبدئية والمنتهائية في تضاد الحركة وجه في المباحث
المشرقية حكم الشيخ في فن السماء والعالم من طبيعيات الشفاء بعدم التضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت
الارض بان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك فيما بين الحركتين لان البعد بين حركة الماء و
حركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء عن المركز وهبوطه عن المحيط مع تعليل الشيخ ذلك الحكم بان تينك الحركتين
يتوجهان الى طرف واحد ونهاية واحدة فالحق ان غاية الخلاف المعتبرة في التضاد متحققة في كل حركة على خط مستقيم
من احد طرفيه الى الاخر مع الرجوع عنه الى الاول سواء كان الخط قصيرا او طويلا وسواء كان موضوعا بين جهتي العلو
والسفل او غيرهما وهذا غير متحقق في الحركتين المذكورتين واما ما اورده شارح المواقف على اعتبار وصف المبدئية
والمنتهائية في تضاد الحركتين بان ثبوت هذين العارضين لذاتي الطرفين متاخر عن وجود الحركة فلا يكون
تضادهما علة لتضادها فمندفع بما مر في كلام الشيخ من ان الاطراف من حيث هي متقابلة هي مقومة للحركة فكيف
يجوز الحكم بتاخر العارضين اللذين هما مناط التقابل بين الاطراف عن وجود الحركة ثم ان ما زعموا من عدم تحقق
التضاد فيما سوى الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز بناء على اعتبار غاية التباعد في التضاد
يستلزم عدم تحقق التضاد في الصعود والهبوط المذكورين ايضا الا اذا كان المراد من غاية التباعد ما هو المتحقق
على ما اشرنا اليه سابقا والظاهر كون المراد ما هو المتصور كما يدل عليه كلام الشيخ فيما نقلنا وعلى هذا يندفع ما اورد في

شرح المقاصد على ما ذكروا في نفي التضاد بين المستقيمة والمنحنية من ان بين كل نقطتين قسيا غير متناهية والعظمى اشد انحناء
فاشد مخالفة وهو ان القوس التي تماس محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي ان يكون ضد الحركة المستقيمة
كيف والحكم بعدم تناهي تلك القسي صحيح في كون المراد ما هو غاية التخالف المتصور لا المتحقق ومحدب المحيط انما هو غاية
التباعد المتحقق هذا ومما صرح به الشيخ في كلامه المنقول هو نفي التضاد بين الحركة من احد طرفي القوس الى الاخر مع الرجوع
عنه الى الاول مع وحدة القوس لعدم كون جهة ما غير منتهاها مغايرة بالذات وهو ايضا مما خالف فيه ذكروا في كتب
المتاخرين والمقام موضع للتامل الصادق ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اي في انقسام
الحركة اما المتقابلان اعني المبدء والمنتهى فظاهر عدم مدخليتهما في انقسام الحركة واما الفاعل اعني المحرك فان كان بسيطا
غير منقسم او منقسما ليس لجزء منه اثر الكل كعدة تحركون ثقيلا لا يقدر واحد منهم على تحريكه اصلا فظاهر ايضا عدم
مدخليته في انقسام الحركة وان كان لكل جزء منه اثر هو جزء اثر الكل كعدة تحركون ثقيلا يقدر كل واحد منهم على تحريكه
في الجملة فاما ان يكون تلك العدة مجتمعين على التحريك كاثنين يحركان خشبة يرفع احدهما احد راسيها والاخر الاخر فقد
يتوهم ان حركة هذه الخشبة منقسمة بحركتي الراسين بسبب تعدد المحركين لكنها ليست كذلك بل انقسامها انما هو بانقسام الخشبة
الى الراسين لا الى ان محركها لو لم يكن متعددا لكان هذا الانقسام بحاله كان يكون واحد يقدر على تحريك الخشبة براسيها
وحده واما ان يكونوا متعاقبين كان يكون واحد منهم يحركه زمانا في بعض مسافة ثم ياخذه الاخر منهم فيحركه في زمان
اخر بعضا اخر من المسافة فهذا الانقسام ايضا انما هو بسبب انقسام الزمان والمسافة فانه بحاله لو فرض المحرك
واحدا بعينه في جميع المسافة واذا لم يكن للمتقابلين والمحرك مدخل في انقسام الحركة فانقسامها انما يكون بانقسام
الزمان وما فيه الحركة لانطباقها عليهما وكذا بانقسام المتحرك لكونها حالة فيه حلول السرياني كما عرفت في انقسام
حركة الخشبة حسب انقسام الخشبة المسئلة الثامنة في السرعة والبطؤ ويعرض ما للحركة كيفية يشتد
اي تلك الكيفية تارة فتكون الحركة بسبب اشتداد تلك الكيفية سريعة والسرعة هي كون الحركة بحيث يقطع مسافة
مساوية من مسافة حركة اخرى في زمان اقصر من زمان قطع تلك الاخرى او مسافة اطول من مسافة حركة اخرى في زمان

مساو لزمان قطع تلك الاخرى وبالجملة اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كانت السريعة ما زمانه اقل و
اذا فرض تساويهما في الزمان كانت السريعة ما مسافته اكثر فهذان الوصفان للازمان متساويان للسرعة
يصلح كل منهما لان يعرف السرعة به والمراد من المسافة ههنا هو امتداد ما فيه الحركة سواء كان اينا او مقادير
او كيفيات او اوضاعا وان كان المتبادر من لفظ المسافة عند الاطلاق هو امتداد الاين و
يضعف اي تلك الكيفية اخرى فيكون اي الحركة بسبب تضعيف تلك الكيفية بطيئة وبعكس السريعة فالبطوء
كون الحركة بحيث تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي ولا
تختلف بهما اي بسبب السرعة والبطوء الماهية اي ماهية الحركة لكونهما مما يشتد ويضعف فان المسافة لو
يكن قطعها بحركات تختلف في السرعة والبطوء فلو اختلف بهما الماهية لكانا فصلين والاشد من الفصول يقابل
للشدة والضعف قال الشيخ واما السرعة والبطوء فلا يختلف بهما الحركات البتة اختلافا بالنوع وكيف وهما
يعرضان لكل صنف من الحركات وهما يقبلان الاشد والاضعف والفصل لا يقبلهما بل تجز الحركة الواحدة
بالاتصال يتدرج من سرعة الى البطوء فهما من الامور التي تخص الحركة بالاضافة الى حركة اخرى من الامور التي يكون لها في
ذاتها انتهى قال شارح المقاصد لا خفاء في ان كلا من السرعة والبطوء قابل للشدة والضعف لكن بل ينتهيان
الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا تخطلها من البطوء وبطيئة لا تخطلها من السرعة ام لا بد لكل حركة من خطاء من السرعة
بالنسبة الى ما هو ابطاء ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه بالصواب هو الثاني لان الحركة لا تكون
بدون زمان ومسافة وكل منهما ينقسم لا الى نهاية فكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في
نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن ميل الامام
الى الاول تمسكا بانهما لو لم ينتهيا الى حد لما كان بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد فلم يتصور الشدة و
الضعف لكونهما انتقالا من ضد الى ضد وضعفه ظاهر وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى
لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الغرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك

المسافة

المسافة بطوء بلا سرعة وهو ايضا ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف
تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم لما كانت الابعاد
متناهية فقطع اطول مسافة في اقصر زمان ربما يخلو عن البطوء واما كون حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فانما
هو بالنسبة الى ما في الوجود دون ما في الامكان اذ لا يمتنع ان يقع في اقل من ذلك القدر من الزمان انتهى كلام
شرح المقاصد وسبب البطوء على ما هو راي الحكماء الممانعة الخارجية كقوام ما في المسافة للحركات الطبيعية
والقسرية والارادية كنزول الحجر وحركة السهم والانسان في الماء بالقياس اليهما في الهواء او الداخلية كثقل
الجسم المتحرك في القسرية والارادية كما في الحجر المرمي الى فوق وصعود الانسان الجبل ولا في الطبيعية لامتناع ان
يقتضي الطبيعة شيئا وما يمانعه وقد يكون السبب في بطوء الحركة القسرية والارادية نفس الارادة كما في من الحجر و
تحريك اليد كل منهما برفق لا تخلل السكنات على ما هو راي المتكلمين ولا خفاء بل لا خلاف في سببية الامور
المذكورة في الجملة لكن عند الفلاسفة من جهة انها تصير سببا لضعف الميل الذي هو العلة القريبة للحركة فيضعف بسببه
المعلول وعند المتكلمين من جهة انها تكثر تخلل السكنات التي لا تخلو الحركة عن ثبوتها عندهم فيختلف بحسب قلتها وكثرتها
في السرعة والبطوء والحق هو راي الفلاسفة لما اشار بقوله والاما احتج على التصف بالمقابل اي بمقابل تلك
السكنات والحركات وتقريره انه لو كان البطوء بسبب تخلل السكنات لزم ان لا يقع الاحساس بشيء من الحركات
التي تشاهد في عالم العناصر كعدو الفرس وطيران الطاير ومرور السهم وغير ذلك اصلا والا يشق بسكنات هي
اضعاف الا فهما لان تلك الحركات لا يقطع في اليوم بليلته الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك
الاعظم الذي يتم في تلك المدة دورة مما ليس قدر محسوس فيلزم ان يتخلل حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زيادة
حركة الفلك الاعظم عليها ويكون حركتها مغمورة لا يحس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا على الدوام ويحس بها في زمان اقل
من زمان السكنات بتلك النسبة في اضعاف الاف مرة متحركا لان السكون وان كان عدميا عندهم لكن لا خفاء في
كونه محسوسا فان الجسم قد يرى ساكنا كما قد يرى متحركا ويفرق الحس بين الحالين وقد يستدل ايضا بانه لو كان البطوء لتخلل

السكنات لا تمنع تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة لان الحركة التي في المسافة الاقصر يكون ابطا صورة اتحاد الزمان فيكون تخلل السكنات فيها اكثر فيصدق انه قد لا يتحرك الثاني عند تحرك الاول فلا يصدق انه كلما تحرك الثاني تحرك الاول وبالعكس على ما هو معنى التلازم حينئذ لكن اللازم بط لتحقق التلازم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع حركة اظلال الاشخاص وكحركة طوق الرحى اعني الدائرة العظيمة والصغيرة وبان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرايطها والموانع مرتفعة والا امتنعت الحركة فلو وقع في اثنائها سكون لزم تخلف المعلول عن العلة التامة والمتكلمون اجابوا عن الجميع اما عن الاول فبان تخلل السكنات بين الحركات وامتزاجها بها ليس بحيث يفرق الحس بين ازمنتها بل صارتا بمنزلة شيء واحد الا ان الحركات لكونها وجودية يظهر على الحس شيئا فشيئا دون السكنات فيغلبها وان كانت في غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا على الدوام واما عن الثاني فبانا لا نسلم تلازم الحركتين مع امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادي لجواز ارتفاعه بان يتحرك الشمس مع سكون الظل غايته انه يلزم انفكاك اجزاء الرحى ومثل ذلك وهو ملتزم واما عن الثالث فبان المؤثر في الحركات بل في جميع الممكنات هو قدرة الفاعل المختار فله ان يوجد الحركة في زمان والسكون في آخر غاية الامر ان جميع الحركات يكون قسرية بمعنى كونها بايجاد الغير قال شارح المقاصد ولا يخفى على المنصف قوة الاول وضعف الاجوبة المسألة التاسعة في ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا كما هو راي ارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة خلافا لافلاطون واكثر المعتزلة كذا في شرح المواقف وقال الشيخ في طبيعيات الشفاء ما ملخصه حري بنا ان نعلم اي الحركات يتصل بالحركات وايها لا يتصل فنقول اما المختلفة الاجناس فلا شك انها اذا تعاقبت على موضوع واحد لم يكن على انها حركة واحدة بالاتصال واما المتفقة الاجناس كاستحالة واستحالة ونقلة ونقلة فيلحق بنا ان نحقق الامر في ذلك فانه مما يعظم فيه الشك في انه هل يتصل حركة الحجر الصاعد بحركته النازلة والحركة على القوس بالحركة على وترها وبالجملة هل تتصل الحركتان اللتان يعرض لكل واحدة منهما عند الاخرى الحركة فيكون لا حد لها

غاية

غاية ولا قرب منه كنقطة من طرف مسافة او كيفية هي نهاية حركة اليها او مقدار او غير ذلك فان قوما جوزوا هذا الاتصال وقوما لم يجوزوا واوجبوا ان يكون بين امثال هذه الحركات سكون وللمجوزين حجج وللمانعين حجج فمن حجج المجوزين قولهم ارايتم حجرا رمي به الى فوق او نزل الى اسفل وتعارضه في مسلكه حصاة صغيرة حتى تماسه السكن تلك الحصاة اولم تاخذ في ضد حركتها او تتصل الحركتان معا فان سكنت وجب من ذلك ان يكون الرمي يحبسها حصاة صاعدة وهذا محال واذا اتصلت فقد بطل مذهب من يمنع ذلك وقالوا ايضا ان ذلك السكون محال ان يحصل من غير سبب اما عدمي او وجودي فان كان السبب عدميا وهو عدم سبب التحريك فيجب ان لا يكون في ذلك الجسم المرمي الى فوق مثلا مبدا حركة الى اسفل فيجب ان لا يتحرك الى اسفل الا ان يتغير جوهره وليس الامر كذلك وان كان وجوديا فهو شيء مانع عن الحركة اما قسري او طبيعي او ارادي وليس شيء من ذلك وقالوا ايضا لا يمنع ان يكون شيء تماس شيئا بعينه في آن ويفارقه ولا يبقى مماسا له زمانا ساكنا فيه فلا يصح ما هو عمدة احتجاج المثبتين فانهم يتعلقون بانه لا يجوز ان يقع في آن واحد مماسة ثم مفارقة وهذا مثل كرة مركبة على دولاب داير فانها اذا فرض فوقها سطح بسيط بحيث تلقاه عند الصعود ثم يفارقه فانها تماس ذلك السطح بنقطة ولا يبقى مماسة ذلك زمانا هكذا في الشفاء وانت خبير بان هذا الاخير ليس في صورة حجة بل هو في صورة منع حجة المانعين وسند منع ليصد ويعد من حجج المجوزين وسماه حجة اولا وسيصرح به ايضا حيث يبحث عنها كما يأتي فلعل تقريره انه اذا فرض الكرة المذكورة على الوضع المذكور يلزم حركتها الى فوق وانعطافها بزاوية عند النقطة المذكورة من غير وقوف عند النقطة لاستمرار حركة الدولاب فليتدبر ثم قال واما المانعون عن ذلك فمن حججهم ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مماسا بالفعل لغاية معينة ومباينا الا في آنين وبين كل آنين زمان وذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون وقالوا ايضا لو كان اتصال الصاعد بالهابط شيئا واحدا لكانت الحركتان بحيث منهما حركة واحدة بالاتصال لان وحدة الحركة هي الاتصال وكان يجب ان يكون الحركتان المتضادتان حركة واحدة وهذا محال وقالوا ايضا لو جاز اتصال الحركتين لكان يجب ان يكون غاية الصاعد العايد هابطا من غير مستمر الا ما عند ابتدائه فيكون

مبدا الحركة المستقيمة العارية عن خير هو بعينه المقصود بذلك الدرب قالوا ايضا انه اذا كان الشي ينبض فانبض هو
بجسمه فمن حيث هو فيه سواء ومن حيث هو لك ففيه قوة على الباص وهذا مح قال فهذه الاشيا وما يشبهها عمدة
ما يحتج به الموثقان وليس ولا واحد منهم حسن الاحتجاج وان كان المذهب الثاني هو الحق لكنهم لم يذكروا البرهان
اقاموه عليه بحيث يقنع به او لم يفهموا فقهيما معرضون به لان يقع على وجه يزيل الشكوك ثم قال فلنعد الى
القائلين بالسكون ان ينقضوا ما احتج به اولئك اما حديث الحصاة فانهم لا يخلوا اما ان يجوز الهوا المندفع
امام الرحى يصرف الحصاة قبل ان يقع بينهما مماسة فيكون ذلك السكون واقعا في الهوا قبل المماسة واما
ان لا يجوز بحيث يصرفها حتى يبلغ بجرا آخر فهو لا يستحيل وان كان شنعا ان يتوقف الرحى لاستحالة اتصال الحركتين
كما يقع مثل ذلك لاستحالة الخلا فان الامر الواجب وجوده لا يمنع ان يبطل ما من شانه ان يبطل او يمنع ما من شانه
ان يمنع ويجوز العدم من الزمان الذي فيه الابطال والمنع بحسب المناسبة بين الفعل والانفعال واما الحجة الاخرى
فيجوز ان يقولوا عليها ان السبب فيه سبب آخر وهو عدم حدوث الميل عن القوة المحركة فان هذه القوة
المحركة انما تحرك باحداث ميل وقد علم انها اذا كانت في مكانها الطبيعي لم يكن لها هناك ميل الى جهة
البتة وتلك القوة موجودة فلذلك يجوز في الجهة الاخرى التي رامت اليها بميل قاسر ان يكون ممنوعة عن
الميل الذي يحدثه بالطبع بمعارضة الميل القسري ويلزم ذلك ان لا يتحرك وذلك كسخونة الماء القوية اذا
كانت قوية بعد فانها مانعة عن ان ينبعث عن طبيعة الماء برده الطبيعي فانا نعلم ان الميل الغريب يستولي
على الميل الطبيعي ويعدمه ويمنع عنها الحركة الطبيعية عن احداث الميل الطبيعي ويجوز اضعف ان يقوى مع تلك
الممانعة على التحريك في تلك الجهة بل يضعف عن التحريك فلا يحرك ولا يضعف عن ممانعة الطبيعة من احداث الميل
فالميل الغريب يقوى على التحريك غالبا للقوة الطبيعية ولا القوة الطبيعية تقوى على احداث الميل الطبيعي
الى ان تبطل تلك البقية من الميل الغريب بنفسها او تبطلها بسبب آخر واما الحجة الثالثة فقد قيل عليها ان
الكرة الحقيقية لا نقطة حقيقة لها وانما يماس بسطح وهذا لا يجوز بل الجواب الاصوب انه حيث يكون كرة حقيقية فلا يكون

الا محاط بكرة او لا محيط لها كما في السموات ولا يكن معها هذا العمل فلا يكون كرة حقيقية ولو كانت فربما استحال
ان يماس معه ويزول ووجب ان يقع وقفة بلا استحالة ومع ذلك فلا يخلوا اما ان يكون هناك بين الكرة والصفحة
خلا او لا يكون ويستحيل ان يكون خلا فيجب ان يكون بينهما ملا وكان سطح ذلك الملا ملاقيا الصفحة وهو بسيط سطح وسطح آخر
ملاق يقعيب الكرة ولم يجز ان يكون في وجه نقطة قريبة من جسم آخر فان النقطة لا يتعين لها في السطح البسيط وضع
متميز عن ان يكون من ذلك البسيط قال ثم لاولئك ان يعودوا وينقضوا حجج هؤلاء اما الاولى فانها سوفسطائية
وذلك لانه اما ان يعنى بالآن الذي يكون فيه مماسا طرف الزمان الذي يكون فيه مماسا فيكون طرفا لزمان المماسة الذي هي
الحركة فيكون ذلك بعينه الآن الذي كان فيه مماسا فلا يمتنع ان يكون طرف زمان الحركة شيئا ليس فيه حركة بل فيه انه مجانب
للحركة وان يكون طرف زمان المماسة هو نفس آن المماسة وليس فيه مماسة وان عنى به ان يصدق فيه القول ان الشي مباين
نحو ان بينهما زمانا لكن الزمان الذي يتحرك فيه من المماسة الى ذلك البعد وليس ذلك الزمان زمان السكون وخصوصا من
مذهبهم ان الحركة والمباينة وما يجري ذلك المجرى ليس لها اول ما يكون حركة ومباينة وكذلك ان تركوا لفظ المماسة واوردوا
بدلها اللامماسة فانه يجوز ان يكون في طرف الزمان الذي في كله لا مماسة مماسة على ان جميع ذلك ينتقض اذا كان المتحرك
في عرض المسافة قد عرض فيه فصول بالفعل بان صار بعضه اسود وبعضه ابيض وكان اجزاؤه منضودة على التماس
فكان هناك حدود بالفعل لكنه ليس يبعد ان يقال انه اذا عرض ذلك وجب ان يقع عند الفصول بالفعل وقفات
ويكون الحركة ابطأ منها لو لم يكن واظن ان بعضهم قال المقطوع فلذلك واما ان يكون النهايات فيه بالفرض كما بين السواد
والبياض فان الشي لا يكون بالقياس الى المتحرك واحدة بل بالقياس الى تلك الكيفيات وهو بالقياس الى المتحرك
متصل كانه لا بياض ولا سواد وهذا ليس بحجيج فانه لم يكن المانع الذي اورده امرا بالقياس الى شي بل كان لوجود
امر بالفعل موصل اليه ومنفصل عنه وههنا ذلك الحكم موجود لا شك فيه فههنا حد بالفعل بين السواد والبياض ومسلم
انه اذا لم يكن ذلك لم يكن حد بالفعل البتة الا طرف المسافة واما الحجة الثانية فلاولئك ان يقولوا ان الحركة
الواحدة كيف يكون واحدة على ان عدم الاتصال اتفق بل الاتصال الموحد للمقادير وما يشبهها هو الاتصال المعدوم

في الفصل المشترك بالفعل وأما الاتصال الذي يكون بمعنى الاشتراك في طرف فذلك لا يجعل الخطوط والحركات
وغير ذلك شيئا واحدا الوحدة التي لا كثرة فيها بالفعل بل عسى بالقوة والا فالمثلث يحيط به خط واحد بالحقيقة
وقد عرفت ان الاتصال منه موحد ومنه مفرق فلا يكفي اذن بيان ان الحركتين حركة واحدة بالاتصال الموحد بل
حركتان اثنتان بينهما الاتصال المفرق وبهذا يعلم الغلط في الحجة التي يتلوها وانما كان الغاية بعينها المبدأ
لو كان الاتصال موحدا لا مفرقا والاشياء المتفرقة المتتالية قد يجوز ان يكون منها غايات هي بعينها مبادئ وأما الحجة الآخرة
فتحقيقه هو ذلك انه عندما صار ابيض لا يقال انه مبيض بل ذلك بعده في زمان طرفه هو ذلك الآن الذي هو فيه
ابيض ومع ذلك فلا يتم احتجاجهم اذ قال قائل ان هذا الابيض بالفعل هو بالقوة ابيض ايضا لانه في قوة
ان يحل فيه بياض آخر غير هذا البياض وقد يتخللهما زمان ينفصل منهما فيكون بالقياس الى هذا البياض الموجود لا قوة
له عليه وبالقياس الى بياض منتظر قوة عليه ثم قال وقد اوضحنا حجج هؤلاء فبالحري ان نعرف نحن الحجة التي لاجلها
تمسكنا باحد المذهبين فنقول ان كل حركة بالحقيقة فقد يصدر عن ميل تحقق في ذلك الميل ويدل على وجوده اندفاع
الشيء القائم امام المتحرك واحتياج المتحرك الى قوة يمانعه بها وهذا الميل في نفسه معنى غير الامر يتوصل به الى الحدود
الحركات وذلك بان يدافع المتحرك عن شيء يلزم في ذلك الابعاد ويدافعه لما في وجه الحركة ويتوجه به في شيء ومحال ان
يكون الموصل الى حد ما واصلا بلا علة موجبة موصلة ومحال ان تكون هذه العلة غير التي ازالت عن المستقر الاول
وهذه العلة لها قياس الى ما يزيله ويدافعه وبذلك القياس يسمى ميلا فان هذا الشيء من حيث هو موصل اليه يسمى ميلا
وان كان الموضوع واحدا وهذا الشيء الذي يسمى ميلا قد يكون موجودا في آن واحد وانما الحركة هي التي على ان
يحتاج وجودها الى اتصال زمان والميل لم يعدم ولم ينعدم ولم ينعدم فان الحركة التي يجب عنه يكون موجودة واذا فسد
الميل لم يكن فساده هو نفس وجود ميل آخر بل وجود الميل الآخر بسبب معنى آخر بما قارنه فاذا حدث حركتان فعن
ميلين واذا اوجد ميل آخر الى جهة اخرى فليس يكون هو هذا الموصل نفسه فيكون هو بعينه علة للوصول وللمفارقة معا
بل يحدث لا محالة ميل آخر له اول حدوث هو في ذلك الآن موجود وليس وجوده متعلقا بزمان كالحركة والسكون

الآن

الذي ليس له اول حدوث ولا يوجدان على وجه الا في زمان ولا بعد زمان اذ الحركة مقتضية لان لم
يكن الجسم قبل فيه ولا يكون بعده فيه فيقتضي تقدما وتأخرا زمانيا بل هو كاللاحركة التي تكون في كل آن فذلك
الآن الذي قد يحد طرف الحركة يجوز ان يكون بعينه ضد اللاحركة حتى يكون اللاحركة موجودة في آن هو طرف حركة
مستمرة الوجود فلا يحتاج بين الحركة واللاحركة الى آن وآن بل يكفي آن واحد ولا يوجب تخلل آن فذلك الآن
لا يكون فيه ما يقتضي الحركة وما يقتضي السكون معا بل واحد منهما وأما الآن الذي فيه اول وجود الميل الثاني
فليس هو الآن الذي فيه آخر وجود الميل الاول الذي بينا انه يكون فيه موجودا عندما يكون موصلا فان
كان هو موصلا زمانا فقد صح السكون وان كان لا يعرف موصلا الا آنا فليس في ذلك الآن الا الذي يكون
ما هو له آخر موجودا فيه اذ ما هو اوله هو موصل والموصل لا يكون موصلا وهو غير حاصل وانما لم يكن الا آنا
وحد الآن الشيء لا يكون في طبيعته ما يوجب الحصول وما يوجب اللاحصول معا فيكون طباعه يقتضي ان يكون
فيه اقتضاء بالفعل فاذن آن آخر الميل الاول غير آن اول الميل الثاني ولا تصغ الى من يقول ان المثلين
يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شيء فيه بالفعل مدافعة جهة او لزومها وفيه بالفعل التنحي عنها فلا يظن ان الحجر
المرمي الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة بل مبدأ من شأنه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق وقد يغلب كما
ان في الماء قوة ومبدأ يحدث البرد في جوهر الماء اذا زال العائق وقد يغلب والاشبه ان يكون الموصل يبقى موصلا
زمانا لكنا اخذناه موصلا آنا ليكون اقرب الى الموجب لعدم السكون فقد انجلب الشبهة انتهى كلامه مع
ادنى توضيح ولعمري ان من وقف عليه ثم يشكك فيه فليس من التحصيل في شيء والمصنف اختار مذهب ارسطو فقال
ولا اتصال لذوات الزوايا الحركتين الواقعتين على خطين مستقيمين متلاقيين على نقطة على غير استقامة
كضلعي الزاوية والانعطاف عطف على الزوايا اي ولذوات الانعطاف والمراد منها الحركتان الواقعتان
على خط واحد مستقيم ذهابا ورجوعا من غير حدوث زاوية فالمراد بالانعطاف الرجوع الى الصوب الاول او نحوه
المقابل مع الزوايا فقد بروا عمدة في الاستدلال على الحجة التي اعتمد عليها الشيخ فاشار اليها بقوله لوجود

زمان بين الميلين اى ميل الوصول واللاوصول على ما عرف المسئلة العاشرة في تقابل الحركة و
السكون لا خلاف في ان السكون مقابل للحركة لكن اختلفوا في انه ضد للحركة او عدم ملكة لها ومنشأ الخلاف
ان الجسم اذا لم يكن متحركا عن مكانه مثلا فهناك امران مثلا زمان احدهما عدم الحركة عنه مع ان من شانه
ان يتحرك عنه والثاني اين موجود زمانا فان كان المراد من السكون هو المعنى الاول والثاني لازم له كان
عدميا وان كان هو المعنى الثاني والاول لازم له كان وجوديا وضدا للحركة فالحكماء ذهبوا الى الاول و
المتكلمون الى الثاني واختاره المص فقال والسكون حفظ النسب الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع
فيؤول الى استقرار الجسم في المكان الواحد واما مذهب الحكماء فمحصل ما قال الشيخ فيه في طبيعيات الشفاء هو
ان الضدين يجب ان يكونا بحيث يمكن ان يتعقب احدهما الآخر ويوضع حد احدهما مقام حد الآخر ويكون حد الضد
يوازي حد ضده ولعله لم يكن الامتحان فسهل وان لم يجب ان يكون طريق الحد منحصرا في ذلك وحد الحركة
اذا حصلناها بالحركة المكانية صار هذا الحركة كمال اول في الاين لما هو بالقوة ذو اين من حيث هو
بالقوة ففي هذا الحد لفظ الكمال والاول والقوة فان جعلت حد الحركة هو الاصل واقتضينا
منه حد السكون فحد السكون لا بد ان يكون مقابلا لشيء من هذه الثلثة فعلى تقدير ان يكون السكون هو الامر
الثبوتي لا يكون حده مقابلا للكمال لانه مقابل عدمي بل لا بد ان يعتبر الكمال في حده ويوضع في الحد ما يقابل
احد اللفظين الآخرين فحد السكون كمال ثان لما هو بالقوة اين او كمال اول لما هو بالفعل اين والاول يقتضي
ان يكون قبل كل سكون حركة والا لم يكن السكون كمالا ثانيا والثاني يقتضي ان يكون بعد كل سكون حركة والا لم
يكن السكون اولا ومفهوم السكون لا يقتضي شيئا من الامرين فيكون الحد باطلا فتعين ان يوضع في حد السكون ما يقابل
الكمال وهو عدمي فيكون السكون عدميا وان جعلت الاصل هو حد السكون واقتضينا منه حد الحركة فعلى تقدير
ان يكون السكون ثبوتيا لا يمكن تعريفه الا بما يتصور منه استمرار ذلك الامر الثبوتي فيدخل فيه الزمان او ما يتعلق
بالزمان مثل ان نقول انه كون الجسم في المكان الواحد زمانا او اكثر من آن واحد والزمان يتحدد بالحركة فيكون السكون

يتحدد بالحركة والاضداد ليس بعضها جزء رسم لبعض وايضا يكون الزمان داخلا في حد الحركة لانه داخل فيما يدخل
في الحركة قبل الزمان في التصور ولا يجوز ان يكون الحركة في معنى عدميا ان كان السكون فيه لان العدمي لا يدخل
في مفهوم الثبوتية بل الامر بالعكس فتبين اقول انه لا يجوز ان نقول في هذا الاقتضاب ان الحركة تمر ان لا يكون
للجسم اين واحد زمانا بل احسن ما يمكن ان يقال فيه هو ان السكون كون في اين واحد وقتا والذي قبله وبعده
في الحركة كون في اين واحد وقتا من غير ان يكون قبله او بعده فيه فيكون قد استعملنا في تفهيمها القبل
والبعد والآن وهما متحددان بالزمان والزمان متحدد بالحركة فيكون قد صارت الحركة ماخوذة في مفهوم نفسها
فقد تبين والشيخ انه لا وجه لتصحيح تقابل حد الحركة لحد السكون والسكون ضده بالمعنى الثبوتي فتعين ان يكون السكون
ضد المعنى العدمي انتهى محصل كلام الشيخ واختلفوا ايضا في انه اذا اعتبرت الحركة في المسافة فالمقابل لها هو
السكون في المبدأ او المنتهى او كلاهما واذا اعتبر السكون في المكان فالمقابل له الحركة منه او اليه او كلاهما و
المختار هو الاخير كما اشار اليه بقوله فهو ضد يقابل الحركتين معا فان المراد من السكون ما يقابل الحركة مطلقا
نعم لو اريد بالسكون المقابل للحركة ما يطرء على الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرء عليه الحركة فالسكون في
المبدأ وكذا في جانب الحركة فان ما يطرء على السكون هو الحركة منه وما يطرء عليه السكون هو الحركة اليه وما يقال
ان السكون في المنتهى كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله وان الحركة يبادر الى السكون والشيء لا يبادر الى مقابله
فالاول مردود بمنع الصغرى فان السكون كمال للمتحرك لا للحركة والثاني بمنع الكبرى فان الحركة تنتهي الى عدمها
وهو مقابل قطعا قال الشيخ في طبيعيات الشفاء وقد بقي ان نعلم هل السكون الذي يقابل الحركة من فوق هو السكون
فوق او السكون اسفل وقد قيل ان السكون فوق ضد للحركة من فوق لا للحركة الى فوق وذلك لان السكون
الى فوق قد يكون كمالا للحركة الى فوق ومحال ان يكون الكمال الطبيعي مقابلا للشيء وان يكون الشيء يؤدي الى مقابله و
فهذا ما يقال واما انا فلم يتضح لي ان الشيء لا يؤدي الى مقابله بمعنى انه لا يعقبه مقابله ولو كان كذلك لجاز
ان يؤدي وجود الحركة الى فقدانها ومن ينكر ان الحركة بالطبع الى فوق انما هي حركة بالطبع الى فوق ليحصل منه سكون

بالطبع ولا شك ان هذه الحركة مؤدية الى فقدان نفسها ولم يتضح لي ان السكون فوق كمال للحركة بمعنى ان الحركة يستكمل بذلك بل انما كمال للمتحرك يحصل للمتحرك بالحركة وعندي ان كل سكون يعرض للمتحرك فهو مقابل لحركة يصح فيه الى ذلك الموضع او عن ذلك الموضع فان السكون ليس هو عدم الحركة من حيث هي الى جهة ما والا لكان المتحرك الى خلاف تلك الجهة ساكنا بل السكون عدم الحركة التي في ذلك الجنس مطلقا فالساكن اذا حفظ مثلا اينا واحدا فهو ساكن في ذلك الاين واذا حفظ كيفا واحدا فهو ساكن في ذلك الكيف واذا حفظ مقدارا واحدا فهو ساكن في ذلك المقدار ويستحيل ان يكون الشيء يحفظ اينا واحدا ثم يكون عادما للنقلة ومن نقله وكذلك في الاستحالة وغيرها وان كان يجوز ان يكون عادما للنقلة وغير عادم للحركة في الوضع مثل ميل الفلك الذي لا يكون في فلك آخر فانه من حيث الاين ساكن ومن حيث الوضع متحرك انتهى كلام الشفاء وهذا الذي ذكره المص من ان السكون حفظ النسب كما ل في الاين واما في غير الاين فهو حفظ النوع الحاصل بالفعل من تغيره وذلك بان تقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل و تكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وتضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر ويتضاد السكون لتضاد ما فيه قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان السكون ايضا مما يقع فيه مقابلة ومضادة بسبب الامور التي يتعلق بها السكون واذا تأملت ما اقتصصناه عليك في باب تضاد الحركة ومن قريب يعلم ان الساكن والمسكن لا مدخل له في ذلك ولا الزمان وقد علمت ان السكون لا يتعلق بمبدأ ومنتهى مكانيين ولكن يتعلق بما فيه فيشبه ان يكون تضاد ما فيه يجعل السكون متضادا وما فيه يتضاد على وجهين تضادا يتعلق بكونه خيرا وجهة ومكانا وانشاء آخر يجري مجراه وبالجملة تضادا يتعلق بماهيته وتضادا يتعلق بامور اخرى مثل ان يكون مكانا حارا ومكانا باردا فاما في الجنس من التضاد فاما غريب عن السكون لا يعرض من امر السكون شيئا حتى انه لو كان جسم يسكن في الجسم سكونا متصلا وكان يعرض ان يسخن ويبرد ويبيض ويسود لم يجب ان يصير السكون فيه فاما ضد السكون فيه فوق آخر بل يتصل السكون فيه واحدا بالعدد لان هذا التضاد ليس في ذات ما فيه الساكن او لا بل في شيء آخر واما اذا كان التضاد في ذات ما فيه بان كان مدة يسكن فوق فيكون الذي يسكن فيه فوقا ومدة يسكن اسفل فيكون الذي يسكن فيه اسفل

فبالضرورة ان يكون غير السكون مضادا لذلك السكون ويكون السكون في المكان الاعلى ضد السكون في المكان الاسفل انتهى

المسئلة الحادية عشر في تقسيم الكون الذي هو جنس للحركة والسكون عند المتكلمين الى الطبيعي والقسري والارادي قال ومن الكون طبيعي وقسري وارادي لان مبدأ الحصول في الحيز الذي هو معنى الكون عندهم ان كان خارجا عن ذات الكائن فالكون قسري والا فان كان مقارنا للشعور والارادة فارادي والا فطبيعي فطبيعي الحركة التي هي نوع من الكون انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة غير قارة الذات والطبيعة قارة فلا يكون اقتضاؤها لها بذاتها بل لا بد من اقتران الطبيعة بحالة غير طبيعية كحصول الجسم في غير مكانه الطبيعي فيقتضي طبيعته حصوله في مكانه الطبيعي وذلك بالانتقال اليه تدريجا وهو المراد من الحركة فاقتضاء الطبيعة الحركة انما يكون عند زوال امر هو مقتضاها كالكون في الحيز الطبيعي لترد تلك الطبيعة بهذه الحركة الجسم اليه اي الى ذلك الامر الذي هو مقتضى الطبيعة فتقف الجسم وتنتهي الحركة عند العود الى ما هو مقتضى طبيعته فلا تكون الحركة الطبيعية دورية لان الحركة الطبيعية كما عرفت هرب بالطبع عن امر وطلب لآخر والحركة الدورية هرب عما طلب بعينه ومحال ان يكون المهروب عنه بالطبع بعينه هو المطلوب بالطبع لا يقال الحركة الطبيعية في منتصف المسافة مثلا هرب عما طلبه بالطبع لانا نقول ان الحركة الطبيعية انما يصدر عن الطبيعة لا بانفرادها بل بمشاركة احوال غير طبيعية ولتلك الاحوال درجات متفاوتة في القرب والبعد فاذا حركت الطبيعة الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة فاذا وصل الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بعينها بل حصلت حالة اخرى هي الحصول في حد آخر فعلة الحركة الطالبة لتلك النقطة غير علة الحركة الهاربة عنها وقسريها مستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف الحركة القسرية اما ان يكون مع ملازمة المحرك كتحريك الحجر على وجه الارض ويكون مع مفارقته كتحريك الحجر رميا الى فوق اما الاول فلا اشكال فيه واما الثاني ففيه اختلاف قال الشيخ في طبيعيات الشفاء واما الذي يكون مع مفارقة المحرك مثل المرمي والمرجوح فلان لاهل العلم فيه اختلافا فانهم على مذاهب فمنهم من يرى ان السبب فيه رجوع الهواء المدفوع الى خلف المرمي والتيامه هناك التياما بالقوة ضغطا ما امام ومنهم من يقول ان الدافع يدفع

الهواء والمرمى جميعا لكن الهواء اقبل للدفع فيندفع اسرع فيجذب معه الموضوع فيه ومنهم من يرى ان السبب في ذلك
قوة يستفيدها المتحرك من المحرك يثبت فيه مدة الى ان تبطلها مصاكات يتصل عليه مما يماسه ويخرق به فكلما
ضعفت بذلك قوي عليه الميل الطبيعي والمصاكة فابطلت القوة فمضى المرمى نحو جهة ميله الطبيعي ثم قال لكنا اذا
حققنا الامر وجدنا اصح المذاهب مذهب من يرى ان المتحرك يستفيد ميلا من المحرك والميل هو ما يحس بالحس اذا
حوول ان يسكن الطبيعي بالقسر او القسري بالقسر الآخر فيحس هناك من القوة على المدافعة التي تقبل شدة ونقصا
فتارة يكون اشد وتارة يكون انقص لا لاشك في الجسم فان كان الجسم ساكنا بما قسرا اثر وطبيعي السكون
مستندا الى الطبيعة مطلقا لا بشرط مقارنة امر كما كان في طبيعي الحركة **المسئلة الثانية عشر**
في تقسيم الحركة الى البسيطة والمركبة كما قال ويعرض البساطة ومقابلها وهو التركيب للحركة الحركة البسيطة
ظاهرة واما المركبة فما تركب من حركتين اما متضادتين كحركة النملة على سطح الرحى المتحركة على عكس حركتها في
الجهة او مختلفتين لا بالتضاد كحركة الحجر المرمى الى سمت بين سمتي الفوق والتحت فانه يتحرك الى ذلك السمت بالقسر
وهو يميل الى جهة التحت بالطبع واذا كانت الحركتان متضادتين يجب ان يكون احديهما عرضية لامتناع المتضادين
في جسم واحد بالذات خاصة اذ لا يتصور في السكون تركيب وسكون الحيوان على الارض ليس مركبا من الطبيعي
والارادي فان علته تمامي الطبيعة فقط واثر الارادة ليس الا ترك ازالته والتحقيق ان تركب العلة لا يوجب
التركب في المعلول وان فرض تحاكم العلتين اثر كما في الحجر المرمى الى تحت فان تحاكم الطبيعة والقاسر فيه اثرا
مع ان حركته ليست مركبة بل شديدة **المسئلة الثالثة عشر** في ان الكون غير معلل بالكائنية ذهب ابو هاشم
واتباعه الى ان الحصول في الحيز الذي هو معنى الكون معلل بمعنى اخر غير الاعيان ونفاه الباقون من المتكلمين وذلك
وتوهم طائفة ان المعنى الذي يعلل به الكون انما هو الكائنية فاشار المصنف الى ابطال هذا التوهم وقال ولا
يعلل الجنس اي الكون الذي هو جنس للانواع الاربعة ولا انواعه اي شيء من الاربعة بما يقتضى
الدور اي بالكائنية فان الكائنية عندهم معللة بالكون فلو علل الكون او شيء من انواعه بالكائنية لزم الدور

البحث السادس في مقولة الجنس الى من الاجناس التسعة للعرض على ما قال الخامس متى وهو النسبة الى الزمان
او طرفه كما ان الاين هو النسبة الى المكان لكن متى هو النسبة الى الزمان الا انها قد يحكم بوقوع الشيء فيه نفسه وقد يحكم
بوقوعه في طرفه الذي هو الآن فان كثيرا ما يسال عنه بمتى وقد يقع في الآن كالوصول الى منتصف المسافة ومثلا
فوقوع الشيء في الزمان او في الآن على ثلثة اقسام الاول ان يكون الشيء واقعا في نفس الزمان دون الآن كالحركة
القطعية فان لها هوية اتصالية منطبقة على الزمان المتصل ولا يمكن تعلقها بالآن الغير المنقسم اصلا والثاني
ان يكون واقعا في الآن دون الزمان لكون المتحرك في اثناء الحركة في حد من حدود المسافة الثالث ان يكون
واقعا في الزمان وفي الآن وهذا على قسمين احدهما ان يكون واقعا في الزمان وفي كل آن منه سواء كان الطرف
او الآنات التي يفرض في اثناء الزمان كالوصول الى المنتهى مثلا فانه يحصل في آن ويبقى في زمان بعده ويتصف
الشيء في ذلك الزمان وفي كل آن يفرض فيه بانه واصل كما انه متصف بذلك في الآن الاول الذي هو الطرف
وثانيهما ان يكون واقعا في الزمان وفي كل آن من آناته يفرض في ذلك الزمان دون الآن الطرف كالحركة التوسطية
فيؤول الاقسام الى اربعة والاول من هذه الاقسام الاربعة هو المسمى بالتدريجي المقابل لهذا القسم اعني الغير التدريجي
شامل للكل واحد من الاقسام الثلثة الباقية اعني ما يكون وقوعه في الآن دون الزمان هو المسمى بالدفعي صرح
بذلك الشيخ في طبيعيات الشفاء وقد مر في مبحث اتصال الجسم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية اما انه ظاهر الانية
فلان الناس كلهم يحكمون بان ههنا امرا متقدرا بالساعات والايام والشهور والاعوام وقد نبه الشيخ في
الشفاء على وجوده بان من الواضح البين انه يجوز ان يبتدئ متحركان بالحركة وينتهيان معا واحدهما يقطع
المسافة اقل والاخر مسافة اكثر لاختلافهما بالسرعة والبطوء ويجوز ان يبتدئ اثنان ويقطعان مسافتين متساويتين
لكن احدهما ينتهي الى آخر المسافة والاخر بعد لم ينته لاختلاف المذكور ويكون في كل حال من الاحوال من مبدأ كل حركة الى
منتهاها امكان قطع تلك المسافة بعينها بتلك الحركة المعينة السرعة والبطوء وامكان قطع اعظم من تلك المسافة
بالاسرع منها وامكان قطع اقل منها بالابطأ وان ذلك لا يجوز ان يختلف البتة فعدد بين المبدأ والمنتهى امكان محدود

بالقياس الى الحركة والى السرعة واذا فرضنا نصف تلك المسافة وفرضنا السرعة بعينها والبطؤ بعينه كان امكان
آخر من ابتداء تلك المسافة ومنتهى نصفها انما يمكن فيه قطع النصف بتلك السرعة والبطؤ وكذلك بين هذا المنتهى المنتصف
المفروض الآن وبين المنتهى الاول فيكون الامكان الى النصف ومن النصف متساويين وكل واحد منهما نصف
الامكان المفروض اولا فيكون الامكان المفروض اولا منقسما واما جهته فقد قال الشيخ في بيانها ان هذا الامكان
قد صح انه منقسم وكل منقسم فمقدار او ذو مقدار فهذا الامكان لا يعرى عن مقدار فلا يخلو اما ان يكون مقداره مقدار
المسافة فكانت المتساويات في المسافة متساوية في هذا الامكان او مقدار المتحرك فكان المتحرك الاعظم
اعظم في هذا المقدار لكن ليس كذلك فهو اذن مقدار غير المقدار المسافة وغير مقدار المتحرك ومن المعلوم ان الحركة
نفسها ليست ذات هذا المقدار نفسه ولا السرعة والبطؤ والحركات في انها حركات متفقة في الحركة وفي السرعة
والبطؤ ومختلفة في هذا المقدار وربما اختلف الحركة في السرعة والبطؤ واتفقت في هذا المقدار فقد ثبت وجود
مقدار للامكان ووقوع الحركات بين المتقدم والمتأخر وهو ما يقتضي مسافة محدودة وليس مقدار المتحرك و
لا المسافة ولا نفس الحركة وهذا المقدار لا يجوز ان يكون قائما بنفسه وكيف يكون قائما بنفسه وهو متقض مع مقدره
وكل متقض فاسد فهو في موضوع او ذو موضوع فهذا المقدار هو متعلق بموضوع ولا يجوز ان يكون موضوعه
مادة المتحرك لا بجنسه فاذن ان كان مقدار مادة بلا واسطة لكانت تصير باعظم واصغر فاذن هو في الموضوع
بواسطة هيئة اخرى ولا يجوز ان يكون بواسطة هيئة قارة كالبياض والسواد والا لكان مقدار تلك الهيئة والمادة
تحصل في المادة مقدارا ثابتا قارا فبقي ان يكون مقدار هيئة غير قارة وهي الحركة من مكان الى مكان او من وضع
الى وضع بينهما مسافة تجري عليها الحركة الوضعية وهذا هو الذي نسميه الزمان وانت تعلم ان الحركة لجعلها ان تنقسم الى
متقدم ومتأخر انما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها في المتأخر
من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معا ولا
يجوز ان يصير جزء منها مطابق المتقدم من الحركة في المسافة متأخرا ولا الذي هو المطابق المتأخر منها فيها متقدما كما

198

يجوز في المسافة فيكون للمتقدم والمتأخر في الحركة خاصة لحقتها من جهة ما هي المسافة ويكونان معدودين بالحركة
فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا
بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر لا
بالزمان بل بالمسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور واشير الى هذا الشارح المص فقال والزمان مقدار الحركة
من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار آخر اي باعتبار التقدم والتأخر في المسافة كما عرفت
في كلام الشيخ والشارح القوشجي حمل قوله باعتبار آخر على ان المراد هو ان التقدم والتأخر العارضين لاجزاء الزمان
ليس بالزمان على ما هو مذهب الحكماء بل بالذات على ما اعتبره المتكلمون واختاره المص كما مر في مبحث التقدم والتأخر
والوجه هو ما ذكرنا وانما يعرض المقولة اي مقولة متى بالذات للمتغيرات اي الحركات وما يتبعها وبالعرض
لمعروضاتها كالاجسام فان ما لا تغير في ذاته لا يعرض له متى باعتبار ذاته بل باعتبار صفاته المتغيرة ولا
يفتقر وجود معروضها اي معروض المتغيرات ولا عدمه اليه اي الى الزمان والا لزم الدور لتقدم
معروض المتغير على المتغير وتأخر الزمان عن المتغير لكونه مقدار التغير وهذا انما يتم في معروض الحركة الراسمة
للزمان دون معروضات سائر الحركات فليتأمل والطرف يعني الآن كالنقطة اي كما ان النقطة عرض حال
في الخط وليست جزءا منه لكونها فصلا مشتركا بين الخطين والحد المشترك بين الكميات المتصلة لو كانت اجزاء لها لما
امكن تقسيمها الى ما اريد تقسيمها اليه لان التنصيف حينئذ يكون تثليثا والتثليث تخميسا وعلى هذا القياس كذلك الآن
عرض حال في الزمان وليس جزءا من الزمان لكونه فصلا مشتركا بين الزمانين ولما كانت ههنا مظنة ان يقال انه انما
يكون الآن فصلا مشتركا لو كان الزمان متصلا كالخط وعندنا ما يدل على ان الزمان مركب من الآنات والآن
جزء منه وهو ان عدم الآن دفعي لانه لو كان تدريجيا كالحركة لكان وجوده ايضا تدريجيا حادثا شيئا فشيئا فكان الآن
منقسما هف فاذا كان دفعيا كان فيه آن وجب مجاورته لآن وجوده والا لكان في الزمان الذي بين الآنين لا موجودا
ولا معدوما وهو محال فاذا وجب تجاور الآنات كان الزمان مركبا منه وهو المطلوب اشار الى الجواب عنه بقوله وعدمه في

كان الزمان لا تدريجيا وتقريره انه لما انتفى ما ذكرتم لو لزم من عدم كونه دفعيا كونه تدريجيا وانما يلزم ذلك لو لم يكن
واسطة بين الدفعي والتدريجي وقد عرفت الواسطة بينهما وهو ان يكون زمانيا لكن لا بمعنى ان يكون له هوية اتصالية منطبقة على
الزمان كالحركة القطعية بل بمعنى ان يكون كالحركة التوسطية كما عرفت واما ما في شرح المقاصد من ان الكلام في حدوث عدم
الآن وهو آني دفعي فجوابه ان كل حدوث لا يجب كونه آنيا بل من الحدوث ما هو نفس زماني ليس له آن اول على ما مر غير مرة كحدوث
الحركة التوسطية وحدوث عدم الآن من الجزء القبل وحدوث العالم يستلزم حدوثه اي حدوث الزمان على ما مر
مستقصى في مبحث حدوث الاجسام المبحث السابع في الجنس السادس من المقولات التسع على ما قال السادس الوضع
وهو هيئة تعرض الجسم باعتبار نسبتين احديهما نسبة اجزاء الجسم بعضها الى البعض بحيث تخالف الاجزاء لاجلها
بالقياس الى الجهات في الموازاة والانحراف والثانية نسبتها الى الاشياء غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه
كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير
الانتكاس وضعا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو
محيط ومحاط بحسب الاعتبارين جميعا وفيه تضاد كالقيام والانتكاس فانهما هيئتان وجوديتان بينهما غاية
الخلاف متعاقبتان على موضوع واحد قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا اعلم ان الوضع قد يكون فيه تضاد فان
الهيئة الحادثة من وضع تصير الاجزاء لها الى جهات مضادة لجهات اخرى هي هيئة مضادة للهيئة التي تعرض لها كالاستلقاء
والانبطاح وذلك اذا كانت الاجزاء لا تتخالف بالعدد فقط بل بالطبع ومثال هذا ان المكعب الذي له ست جهات
لا اختلاف فيها اذا وضع وضعا حتى صار هذا السطح منه فوق وهذا يمينا وهذا شمالا وكذلك الى آخرها ثم غير حتى صار
الذي هو فوق هو تحت والذي هو تحت هو فوق فان حال جملة الموضوع في تناسب ما بين اجزائه محفوظة واحدة بالعدد ووضعه
لا يخالف الوضع الاول بالنوع بل هو كما كان لكن هذا الوضع مخالف لذلك الوضع واما هيئة الجملة فمحفوظة ولا يتخالف
الوضعان بالحد بل بالتخصيص الجزئي وذلك لان الجهات التي كانت باعيانها والاجزاء والاطراف التي يليها كل
التي كانت لا يخالفها بالنوع بل باعدادها واما لو كان بدل المكعب المتشابه الاجزاء حيوان او انسان فوضع على ساقيه

ثم قلبا

ثم قلبا ونكسا فان هذين الامرين مختلفان فان هذا الاول وضع وهيئة حاصلة للشيء من حصول ساقه وحصول راسه
كذا وهذا الثاني مخالف لذلك لا بسبب ان الساق والراس انما يتخالفان بالعدد فقط بل انما يتخالفان ايضا في
المعنى والطبيعة فاذا كان الحدان الجنسيين متخالفين وبينهما غاية الخلاف في موضوعهما واحد فهما متضادتان
واما هناك فانما كان يخالف الخصوصية الجزئية دون الحد واذا كان سطح ما منه فوق فصار تحت وصار الآخر
فوق فذلك انما يغاير السطح الآخر بالعدد ومغايرة ليست في حد وفي الاضداد هي التي لها طبائع متباينة وحدود
متخالفة وتتخالف بالنوعية لا بالشخصية وكان الجسم الجميع فيه البياض الحادث امس من حيث هو ذلك البياض
الامسي البياض الحادث اليوم من حيث هو هذا البياض وهما يتعاقبان على موضوع واحد ليسا متضادين او
ليس بينهما غاية الخلاف ولا اختلاف تام واصل في النوعية فكذلك وان كان للجميع في ذلك الوضع الشخصي وهذا الوضع
الشخصي ويتعاقبان فيه فليسا بمتضادين اذ ليس بينهما غاية الخلاف في الطبع وفي حقيقة الوضع انتهى وشدة و
ضعف على ما هو ظاهر في الانتصاب والركوع قال الشيخ بعد بيان المضادة في الوضع على ما نقلنا بهذه العبارة
وبعد ذلك فان الوضع يقبل الاشد والاضعف على نحو قبول الاين ولا يقبله على نحو لا قبول الاين وهذا
اشارة الى ما ذكره في مقولة الاين حيث قال ويقول ان الاين فيه مضادة كما في ساير المقولات فان
الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون في المكان الذي عند المركز لا يجتمعان وهما يتعاقبان وقد يوجد
لهما موضوع واحد يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف فاذن ضاد من احدهما الى الآخر قليلا قليلا ويكون
المصير من متضادين ويكون هناك اين متوسط بينهما وايون اقرب من الطرف الفوقاني في فرض الفوقية و
ايون اقرب من الجهة الاخرى بالخلاف فيكون في طبيعة الاين من جهة لا من جهة جنسية بل من حيث خواص نوعية واضافتها
ايضا ان يقبل الاشد والاضعف فان الاينين كليهما فوقان وواحد منهما اشد فوقية فعلى هذه الجهة يمكن
ان يقع فيها الاشد والاضعف واما الكون فوق مطلقا او تحت مطلقا والكون في ارض ما مطلقا و
الكون في المكان مطلقا فلا يقبل ذلك انه اشد او اضعف انتهى المبحث الثامن في الجنس السابع على ما قال السابع

الملك ويقال له الجدة وله ايضا وانه نسبة الجسم الى حاصر له او لبعضه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتنعم
قال الشيخ واما مقولة الجدة فلم يتفق لي الى هذه الغاية فهمها ولا اجد الامور التي تجعل كالانواع لها انواعا
لها بل انما يقال عليها باشتراك الاسم او تشابه كما يقال الشيء من الشيء وللشيء في الشيء وللشيء الى الشيء والشيء
مع الشيء ولا اعلم شيئا يوجب ان يكون مقولة الجدة جنسا لتلك الجزئيات لا يوجب شيئا في المذكورة ويشبه
ان يكون غيري يعلم ذلك فليتامل ذلك من كتبهم ثم قال ما حصل لنا ان اجمل في تواطؤ هذه المقولة وعن نهايات الى
لاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب اليه كالتقمص والتسلح والتنعل فيه مجال بحيث ذلك الملك ويكون منه
جزئيا ومنه كليا وايضا يكون منه ذاتيا كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه ولكن المسمى لهذا
المعنى من القدر ما يوجد في غيرها والمقولات هو الملك حصل معناه فقال وهو نسبة التملك والعلى المراد
منها هو التفسير الذي ذكرناه وهو الاحتمال المذكور في كلام الشيخ وفي نسخة شرح العلامة قوله فطبقا انها
عبر المتقدمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة والملك وله الجنس التاسع في الجنس الثامن
والجنس التاسع كما قال الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل الجنس الثامن ان يفعل وهو تاثير الشيء
في غيره على اتصال غير قار كالحال التي للمسخن ما دام يسخن والجنس التاسع ان ينفعل وهو تاثر الشيء عن غيره كذلك
اي على اتصال غير قار كالحال التي للمتسخن ما دام يتسخن قال الشيخ واما مقولا ان يفعل وان ينفعل فهم
في الصورة هيئة توجد في الشيء لا يكون الشيء قبلها ولا بعدها الا بعينه الى الذي يكون ههنا في الكيف او الكم
او الاين او الوضع بل لا تزال يفارق على اتصالها الشيء شيئا او يقرب الى شيء ما وانت موجودة كالمتسود
ما دام الشيء يتسود والتبيض ما دام الشيء يبيض والحركة من مكان الى مكان فالشيء الذي فيه هذه الهيئة على اتصالها
فهو من حيث هو ينفعل وحاله ان ينفعل والشيء الذي منه هذه الهيئة على اتصالها فهو من حيث منسوب اليها فحاله هي
ان يفعل ثم قال واعلم انما نقول ان يفعل وان ينفعل ولم نقل انفعال او فعل لان الانفعال قد يقال
ايضا للحاصل الذي قد انقطعت الحركة اليه فانه يقال في هذا الثوب احتراق اذا كان حصل فيه احتراق ويقال الفعل له

اذا كان الشيء بعد في الحركة ولكن القطع الذي هو الفصل قد يقال عند استقراره وقد يقال حين ما يقطع واما القطع
انه يفعل وانه ينفعل فخصوص بالحالة التي فيها التوجه الى الغاية ثم قال وهذه المقولة تقبل التضاد فان التوجه
من ضد الى ضد يخالف بالحد التوجه من ذلك اليه وموضوعهما واحد وبينهما ابعد الخلاف وذلك كالتبيض
التسود والتسود او الابيض وكصعود الثقيل ونزول الخفيف ايضا فانها قد تقبل الاشد والاضعف لان
جهة القرب الى الطرف الذي هو السواد وفات القرب من ذلك وهو حد مبلوغ اليه من السواد بل بالقياس الى
الاسود الذي هو سكون في السواد وفرق بين الاسوداد وعن الحاصل القار وبين السواد فان الاسوداد
يعقل على انه غاية حركة واما السواد فلا يحتاج في تعقله سوادا الى ان يعقل حركة البتة فاعلم ان تسودا ما يمكن
اشد من تسود اذا كان اقرب من الاسوداد الذي هو الطرف والسواد واشد من السواد اذا كان اقرب
من السواد الذي هو الطرف انتهى ثم انه ذهب جماعة [illegible] الامام الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن
لانهما لو كانا موجودتين في الخارج لاحتاج كل منهما الى موثر له تاثير اخر وهكذا الى غير النهاية فاختار المصنف هذا
المذهب فقال والحق [illegible] عنه على ما في شرح المقاصد بجواب انما يلزم
ذلك لو كان كل تاثير وايجاد حركة لا بد من الذي لا يتغير الى زمان من قبل ان يفعل وكل تاثر وحصول حركة في
من قبل ان ينفعل بل اذا كان الفاعل يتغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان
يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى فسر الفارابي ان يفعل بالتغير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك
وقال لا فرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك هذا وهنا قد تم مباحث الاعراض
بفضل الله وتوفيقه من تصانيف افضل الفضلاء مولانا عبد الرزاق اللاهيجي رحمه الله
على يد الفقير الحقير الى رحمة الله الملك القدير محمد سعيد غفر الله ذنوبهما
ولجميع المؤمنين والمؤمنات في خامس العشرين شهر محرم الحرام
سنة احدى ومائة بعد الالف من الهجرة النبوية صلى الله عليه وآله